This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

105.9

Commentar

über

die Schriften des Evangelisten Johannes

von

Friedrich Lücke,
der Gottesgelahrtheit Doctor, und öffentl. ordentl. Professor auf der Königlichen Preuß. Universität am Rhein.

Erster Theil,

enthält

die allgemeinen Untersuchungen über das Evangelium des Johannes, sammt Auslegung und Uebersetzung der vier ersten Capitel.

Bonn,
bey Eduard Weber.

1820.

565.6
LUCKE
1820
v. 1
cop. 1

Dem

Herrn

Doctor Wilhelm Steinbrenner,

Superintendenten und Pfarrherrn zu Großbodungen,

meinem innigstgeliebten, väterlichen Freunde,

und dem

Herrn

Christian Wunderling,

Lehrer an der Domschule zu Magdeburg,

dem frommen Führer und Hüter meiner Jugend.

Herrn

Doctor Wilhelm Steinbrenner,

[illegible] zu [illegible]

[illegible] innigstgeliebten, väterlichen Freunde,

und dem

Herrn

Christian Wunderling,

[illegible] zu Magdeburg,

dem frommen Führer und Hüter meiner Jugend.

Dem geneigten Leser.

Das von Alters her in der Christlichen Kirche mit besonderer Liebe gepflegte Evangelium Sanct Johannis, welches Luther einst als das einzige zarte, rechte Hauptevangelium so hoch gepriesen, und Ernesti das Herz Christi (pectus Christi) so treffend genannt hat, ist auch in der neueren und neuesten Zeit in der Evangelischen Kirche Deutscher Nation mit liebevollem Fleiß, Christlicher Frömmigkeit und ausgezeichneter Gelehrsamkeit mannigfaltig ausgelegt und geschmückt worden. Eine jede dieser Auslegungen hat zu ihrer Zeit und nach dem Maaß ihrer Tugend einen Kreis geneigter Leser und anerkennender Liebhaber gefunden. *)

Wäre auch, was bisher geleistet, in Inhalt und Form völlig tadellos, und müßte ein Jedes nach sei-

*) Eine Geschichte und Beurtheilung der bisherigen Auslegungen von Origenes an bis auf die neueste Zeit haben wir bereits vollendet, aber für den zweyten Band dieses Commentars aufbehalten.

ner Art als vollkommen gerühmt werden: es wäre doch nur die Vollkommenheit dieser und jener Zeit und die Vollendung dieser und jener Gaben und Tugenden, — nicht die eine und ungetheilte Vollkommenheit der Auslegung selbst. Daß dieser niemahls irgend einer unter den Sterblichen sich rühmen möge, dafür hat Gott durch die unergründliche Tiefe der heiligen Schriften, beydes des Lichtes und Dunkels, weisheitsvoll gesorgt *). Unergründlich und unerschöpflich ist der Born des göttlichen Wortes, und immer noch gilt das Wort Luthers vom Verstande der heiligen Schrift, „daß Niemand gedenken solle, daß er habe die Schrift geschmeckt, er habe denn hundert Jahre die Kirche mit den Propheten, Johannes dem Täufer, und den Aposteln regieret.“ —

Eben darum aber strömt auch aus der ewigen Quelle des heiligen Geistes, der die Kirche regiert, unaufhörlich die Gabe der Auslegung, und unter allen Völkern, Geschlechtern und Zungen immer von Neuem wach und lebendig, die innersten und geheimsten Pforten des göttlichen Wortes zu öffnen, soll sie nicht eher aufhören, die Gemüther und Geister zu bewegen in allen Enden und Orten, als bis alles Glauben und Erkennen mit seinem dunklen Worte und seinem Stückwerk in den Abgrund der ewigen, einigen Liebe versinkt, die da allein schauet von Angesicht zu Angesicht das Eine und Ungetheilte. Das ist der freyen Evan-

*) Wahr und schön sagt Clemens von Alexandrien in seinen vermischten Abhandlungen, (B. 7. S. 756. in der Cölner Ausgabe:) Τοιαῦται ὁ ἡμῖν αἱ κυριακαὶ γραφαὶ τὴν ἀληθειαν ἀποτίκτουσαι, καὶ μένουσαι παρθένοι μετὰ τῆς ἐπιμυθίας τῶν τῆς ἀληθείας μυστηρίων. Τέθνηκεν (ἡ Μαριαμ) καὶ οὐ τέτοκεν, φησὶν ἡ γραφή. Mag auch die leicht zu erkennende Allegorie nicht Allen gefallen, über den tiefen Sinn der Worte wird sich ein Jeder freuen.

göttlichen Kirche Grund und Firmament, daß in ihr die heilige Schrift als allein hinreichender Quell aller Wahrheit und Seligkeit mit heiterem Glauben an die nie ruhende Kraft und Gnadenfülle des göttlichen Geistes immer von Neuem wieder geöffnet, durchleuchtet und durchsucht wird zur Erbauung und Vollendung der Gemeinde.

In diesem Bekenntniß ruhet des Verfassers Wunsch und Recht, in der Auslegung des tiefsten Evangeliums dem Alten und Neuen Neueres, dem Guten aber Besseres hinzuzufügen nach bestem Wissen und Gewissen.

Die drey neuesten Commentare von Paulus, Kuinöl und Fritzmann haben ein Jeder wohlverdientes Verdienst und Ruhm; an einem Jeden Gutes, Treffliches, ja Vollkommenes in seiner Art dankbar und nach Gebühr zu preisen, wird uns um so leichter, je mehr wir aus allen dreyen gelernt und genommen haben. Aber wenn wir an Paulus noch nicht vollendetem Commentar seltenen Witz und Scharfsinn, jenem mehr, als diesem, große Lebhaftigkeit und Geschicklichkeit in den exegetischen und kritischen Functionen anerkannt und gepriesen haben, so wenden wir uns dennoch mit Unlust und Mißbehagen weg von der unerfreulichen, ja schädlichen Willkühr, mit der in dem sonst lobenswerthen Werke so oft die strengen Regeln der Grammatik verletzt, der Ernst historischer Forschung beleidigt, und selbst der wohlverwahrteste Raum urchristlicher Anschauung und apostolischer Wahrheit niedergerissen ist.

Wir fühlen uns nicht berufen und ermächtigt, jene Zeit zu richten und zu verdammen, aus der und in der dieser Commentar hervorgegangen und von Allen

Denen mit Dank und Jubel aufnehmen werden, welche nach ihres Herzens Gelüsten die junge Weisheit von heute und gestern, von diesem und jenem, höher gehalten und mehr geliebt haben, denn die uralte, ja ewige Weisheit der Apostel Jesu Christi; vielmehr achten, und ehren wir Alles, was mit Eifer und angestrengtem Fleiß in jener Zeit des Durchganges und Ueberganges dazu beygetragen hat, die erstorbene Kraft wiederum neu zu beleben, und alle Geister und Herzen sehnsuchtig, bereit und fertig zu machen zu dem neuen, schönern Bau des in Geist und Wahrheit verklärten Glaubens und Wissens. Aber eben darum glauben wir auch, selbst als der Jüngeren Einer unter den Freunden einer neuen Gestaltung der Theologie, das volle Recht zu haben, überall, wo wir dem Irrigen, Falschen und Mißfälligen einer früheren Gestaltung begegnen, dasselbige offen und frey zu tadeln und zu richten.

Wenn wir uns nun auch in Kuinols Commentar an dem sammelnden Fleiß und der besonnenen Kraft des auf das Einzelne gerichteten Urtheils erfreuen, und die nach der Mitte strebende Auslegung des bescheidenen Forschers allen Jüngern zum Erwerb einer fleißigen exegetischen Gelehrsamkeit gern empfehlen: so vermissen wir doch darin, was uns an Tittmanns frommem, wohlgeordneten Werke besonders lobenswerth und erfreulich zu seyn scheint, — nicht bloß die Schönheit und Leichtigkeit der Lateinischen Rede, und den strengeren grammatischen Sinn, sondern auch das höhere, theologische Bewußtseyn in der Auslegung des mit besonderer Liebe gepflegten Evangeliums.

Aber obwohl wir Preiswürdiges finden überall in den Commentatoren der älteren und neueren Zeit, den-

noch, das gestehen wir frank und frey, fühlen wir uns nirgends befriedigt und beruhigt. Je mehr wir die hohe Himmelsgestalt des Joh. Evangeliums betrachten, erforschen und ergründen, desto überschwänglicher strömt auf uns ein seiner unergründlichen Wahrheit und Schönheit ewige Fülle. Vergleichen wir dann, was die wahrhaft Christliche Philologie für die höhere Vollendung der Deutschen Protestantischen Kirche und der in ihr neugeborenen theologischen Wissenschaft fordert und gebietet, mit dem, was seit den Vätern der alten Kirche für die Erkenntniß und Enthüllung des tiefsten Evangeliums gethan worden, — Freunde, wo fänden wir da das Werk in alter und neuer Zeit, das dem hohen und immer höheren Bilde wahrhaft Johanneischer Auslegung ganz entspreche und völlig gliche? — Wir möchten dem geneigten Leser gern in kurzen Worten abschildern jenes Urbild, wie es uns nirgends und niemahls Ruhe gelassen und selbst im Genuß des Besseren und Besten, noch Besseres zu suchen, getrieben hat. Aber so oft wir vor, während und nach unserer Arbeit versucht haben, jenes Bildes immer vollere Genüge und Schönheit in kurzer Rede zu fassen und zu gestalten, immer ist es dem sehnenden Auge und dem begierigen Worte wieder entschwunden, und hat uns, nachdem wir das vorliegende Werk so weit vollendet haben, vor dem ernsten Gericht der Wissenschaft und Kirche nur das wehmüthige Bekenntniß gelassen, mit welchem Herder einst sein goldenes Buch von Gottes Sohn, der Welt Heiland, schloß: „Als ich mein Buch über Johannes vollendet hatte, fühlte ich mich am Anfang, legte die Feder nieder und sagte: Ich bin kein Mahler!"

Zwar könnten wir uns rühmen, daß wir mit wachsender und je länger je mehr sich reinigender Liebe zu

Johannes und seinem Evangelium gearbeitet, also mit allem Ernst und Eifer aus der Quelle geschöpft haben, in der nach Platons schöner Rede, und Sanct Pauli prophetischem Wort, alle Erkenntniß und Auslegung göttlicher Geheimnisse gegeben ist: aber wer unter uns zumahl, wenn er so eben vom Auslegen des Johanneischen Evangeliums von der Liebe herkommt, weiß und bekennt es nicht, daß aller wahrhaftigen Liebe Ursprung, Fortgang und Vollendung allein in Gott ist?

Ehe, indem wir unser Werkes höchstes Vorbild zeichnen, noch irgend etwas an und in dem Werke selbst rühmen können, worin jenes Urbild wahrhaft erschienen wäre und vollkommen erkannt werden könnte, müssen wir uns damit begnügen, dem billigen und gerechten Leser Rechenschaft abzulegen von einigen charakteristischen Unterschieden unserer Auslegung, welche unserm Wünsche höchstes Ziel von fern andeuten können und mögen.

Aller Willkühr der Wortforschung von Herzen abgestorben, haben wir ein neues, höheres Leben dadurch zu gewinnen geglaubt, daß wir den ursprünglichen, geschichtlich bezeugten Sinn unchristlicher Worte und Bilder mit aller Kraft wahrhaftiger Philologie festgehalten und, so viel an uns war, nirgends und niemahls um irgend einen Preis vertauscht haben gegen den ungewissen, schwankenden Sinn neumodischer Weisheit und Frömmigkeit. Die verderbende Kraft dieser Willkühr haben wir mehr, als einmahl, im Commentare selbst nachgewiesen und gerügt; sie ist herrschender unter den Exegeten und Periegeten dieser Zeit, und der Schaden, den sie in der Theologie und Kirche angerichtet hat, größer, als man glaubt. Die Kirche, welche von Beginn an auf des Wortes Kraft und Schärfe gebauet ist, kann

auch nur in der strengsten Heilighaltung des Wortes und seines einfachen geschichtlichen Sinnes bestehen. Wo sie das Wort in seiner Strenge gering achtet, und der willkührlichen Deutung Preis giebt, da ladet sie statt der sieben bösen Geister des vielfachen Sinnes, die sie einst, als sie geboren wurde, mit ihrem hellen Lichte vertrieben hat, den Herrscher dieser Welt mit allen seinen Legionen selbst zu sich herein, und das Uebel wird ärger, denn zuvor.

Als nach Göthe's unsterblicher Dichtung der ihr aus hergetriebene, edle Geist, der sich nach Offenbarung sehnte, das Buch aufschlug, wo geschrieben steht: „Im Anfang war das Wort!“ — und stockend, weil er das Wort so hoch nicht schätzen konnte, zuerst dafür setzte: im Anfang war der Sinn, und weiter und weiter vertauschend, und verwirrend, geschrieben wünschte: im Anfang war die Kraft, — endlich aber gar rasch schrieb: im Anfang war die That! — da war der Fall des edlen Geistes schon vollbracht, und im Gemach murrte schon zu den heiligen Tönen der hörende schwarze Gesell des gefallenen Engels — Wer Ohren hat zu hören, der höre!

Der Magus in Norden sprach einst das tiefe Wort: „die Theologie sey nur eine Grammatik zur Erklärung der heiligen Schrift.“ Diesem Worte gemäß haben wir mit allem Fleiß und der uns verliehenen Kraft strenger Sprachforschung das Evangelium vom Logos, dem Worte, daß da Mensch geworden, theologisch auszulegen gesucht. Nur auf dem festen Boden des grammatischen und historischen Sinnes haben wir es gewagt, in die innersten speculativen Geheimnisse des apostolischen Wortes einzudringen, so weit es uns vergönnt war; aber eben darum haben wir uns auch dem tiefen

mystischen Strome der urchristlichen Offenbarung ohne alle Furcht anvertrauet, ja in demselbigen untergetaucht, so oft ein festes und gefahrloses Wort oder Bild uns berechtigte und einlud, in seine Tiefen hinabzuschauen. — Nur wenn wir die Pforten menschlicher Vieldeutigkeit und Willkühr fest verschlossen hielten, hat sich uns in dem einfachsten und eigenthümlichsten Sinn des Wortes und Bildes die Thür wahrhaft theologischer Erkenntniß und erstaunenswürdiger Geheimnisse aufgethan. Was wir in dieser Thür höherer theologischer Auslegung erkannt zu haben glaubten, das haben wir Andern klar und heiter zu machen gestrebt in den schönsten und begeistertsten Stunden, an den Sonn- und Festtagen unseres theologischen Berufes. Wer uns aber eben darum zu tadeln geneigt wäre und in dem natürlichen Maaß der theologischen Auslegung ein Uebermaaß der dogmatischen, ja selbst kirchlichen finden sollte, dem wollen wir die Verworrenheit seiner hermeneutischen Ansichten keinesweges beneiden; wir halten aber dafür und sind dessen vollkommen gewiß, daß, wer das Ev. des Joh. ohne ein höheres Bewußtseyn von der gegenseitigen Durchdringung des historischen und speculativen Forschens auslegen zu können meint, weder den Geist und Charakter des Evangeliums, noch auch das philologische Fundament und den tiefen theologischen Ursprung der biblischen Auslegung erkannt und begriffen hat.

Wer Lust hat, mag aus der Art, wie wir das gnostische Element des Evang. ausgelegt haben, auf unsere ganze theologische Ansicht schließen. Uns ist dieß eben Recht, und wir haben gar keine Ursach, uns vor dem Uebelwollen eines solchen Schlusses irgendwie zu fürchten. Nur bitten wir die Liebhaber solcher Schlüsse, damit sie hintennach nicht den Irrthum ihrer Schlußfertigkeit bereuen, auf die von uns wohl bewachten und

bewahrten Grenzen der hermeneutischen und der systematisch dogmatischen Functionen genauer Acht zu geben. Indeß leugnen wir keinesweges, daß gerade die historische und grammatische Erörterung dogmatisch wichtiger Stellen unsere Aufmerksamkeit, und die polemische Kraft unserer Auslegung am meisten auf sich gezogen, und dem Commentar hie und da ungewöhnliche Weite und Ausführlichkeit gegeben hat, die, wenn sie auch Gleichgesinnten lieb und angenehm seyn möchte, den uns Feindlichen und Abgeneigten allerley Anlaß und erfreuliche Gelegenheit zum Tadel geben wird. Wir scheuen uns aber um so weniger, diesen Ausführlichkeiten das Wort zu reden, da gerade in denselben, nach des Verfassers wohlerwogener Absicht, die polemische Kraft und Schärfe dieser neuen Auslegung liegen sollte.

Mit aller Gerechtigkeit und Treue haben wir, so viel wir vermocht, die Protestantische Tradition wahrhaftiger Auslegungen nachzuweisen und festzuhalten gestrebt; mehr als einmahl haben wir, nicht zum eitlen Schmuck litterarischer Gelehrsamkeit, sondern aus streng wissenschaftlichem Ernste, älteren und neueren Auslegungen ihr gebührendes Recht und Ansehn zu verschaffen gesucht; und indem wir darauf bedacht waren, die besten und wahrsten Auslegungen zu erhalten und auf ihren geschichtlichen Ursprung namentlich zurückzuführen, verkannte, halb verachtete, und vergessene Ausleger wieder mit neuer Ehre und frischem Gedächtniß zu schmücken. Aber mit demselbigen Eifer und Fleiß sind wir auch dem Falschen und Irrigen, Schlechten und Unedlen, wo und wie es uns begegnet ist, kühn und fest entgegengetreten, und haben selbst den gewagtesten Kampf mit den glänzendsten Auctoritäten und den gerühmtesten Urhebern des Irrthumes nicht gescheuet. Noch immer ist das göttliche Wort ein zweyschneidiges

Schwert, und so oft es von Neuem ausgelegt und eifrig gehandhabt wird, ist seines Laufes Art und Lust ohne Ansehn der Person zu richten und den Irrthum zu bekämpfen in jeder Gestalt. Wir haben, so weit wir uns bewußt sind, unten im Streit den Frieden der Wahrheit mehr geliebt und gesucht, als den Hader des Widerspruches, haben so im Ganzen, wie im Einzelnen nicht die Person angesehen, sondern die Sache, und, so viel an uns war, der Bescheidenheit manches kecke Wort, aber nie die Gerechtigkeit, zum Opfer gebracht: ist uns aber dessen ungeachtet hie und da ein unschönes Wort entfallen, oder die jugendliche Rede zu geschwind und heftig geworden: so wolle der geneigte Leser um der Billigkeit Willen über dem Guten, das wir gewollt, das Böse, das zwar unsere Schuld, aber nicht unser Wille war, vergessen und verzeihen.

Unsere theologische Welt ist jetzt mehr, als je gespalten; es ist nicht der Streit der Schulen über die Form und Methode der Wissenschaft, — Wichtiges wohl, aber nicht Wesentliches, — sondern es gilt jetzt im harten Kampf feindlicher Partheyen das Wesentliche und Heiligste, den Ursprung, Inhalt und das Ziel der königlichen Wissenschaft selbst. Wo es so steht, da ist Keinem erlaubt, den Frieden zu wollen ohne Kampf und Parthey; aber wo um den heiligsten Preis gestritten wird auf Leben und Tod, da darf auch Niemand nur den Kampf und die Parthey lieben ohne den Frieden. So und nicht anders haben wir diese neue Auslegung des Evangeliums von dem Frieden, der Liebe, aber auch dem scheidenden Lichte, hinausführen wollen in den Kampf der Zeit. Auf welcher von den streitenden Partheyen sie stehen wolle und solle, wird ein Jeder leicht erkennen, so Freund als Feind. Dem ehrlichen Feinde, der mit guten und gerechten Waffen ficht, wird sie kühn

entgegentreten zum gerechten Siege oder Tod; dem unehrlichen aber, der mit unedlem Trutz unwürdige und unedle Wehr führt, wird sie den Rücken wenden mit gerechter Verachtung.

Wir gehören nicht zu denen, deren Herz sogleich bangt, wenn der Sieg nicht schnell gelingt, und an dem Glück der gerechten Sache verzweifelt, so oft die Gegner Vortheile des Augenblicks gewinnen: sondern muthig achten wir Schmerz, Wunden und Beulen nicht, und harren fest auf die Hülfe des Herrn. So werden wir auch ohne Wanken feststehen, wenn von Denen, deren Art und Unwesen schon Jeremias, der Prophet Israels *), gekannt hat, und deren immer wiederkehrendes Toben in der Kirche die Apostel Jesu Christi geweissagt haben für alle Zeiten **), diesem streitenden Büchlein allerley Uebels und Leides, Schimpf und Schmach widerfahren sollte. Hat es die wahrhaft theologische und evangelische ἀντιλογία auf sich genommen, so mag es auch mit aller Demuth und allem Muth gewärtig seyn, für ein ἀντιλεγόμενον gehalten und als solches behandelt zu werden. Den Besten und Edelsten, den Gerechten und Billigen zu gefallen, und recht gerichtet zu werden, haben wir immer für der höchsten Güter eins geachtet; Allen aber gefallen zu wollen, ist nie unsere Absicht und unser Wunsch gewesen. Wer sich des Rechten und eines edlen Willens bewußt ist, kann das ungerechte Gericht, das jetzt so oft in der theologischen Welt gehalten wird, getrost verachten und zu seinem Frommen still benutzen. —

Solcher Gestalt nun empfehlen wir mit ruhigem Gewissen dieses Werkes Nutz und Glück dem Schutze und

---

*) Jeremias 23, 11—40.
**) 2 Timoth. 4, 3. 4. 1 Joh. 2, 18. ff. u. a. O.

der Aufsicht desjenigen, von dem alles Gedeihen des wahrhaft in ihm Gethanen herabkommt. Kein höherer Wunsch ist in uns, als daß unter Gottes Beystand auch diese neue Auslegung des lebendigmachenden, geisterfüllten Evangeliums nach ihrem bescheidenen Theil der von Neuem in Streit und Frieden aufblühenden, auf dem Felsen des Glaubens und des Wortes ruhenden Kirche Jesu Christi zum Seegen gereichen, und zur Verbreitung und zum völligeren Wachsthum der wahrhaft evangelischen Lehre und Wissenschaft dienen möge. —

„Aber Du, mein Leser, halte Dich nicht auf bey Rinden und Hüllen, sondern eile zum Saft, zum Sinn, zur Wahrheit!" Diese Worte unseres Herder zum freundlichen Abschied Allen und Jedem, die uns gewogen und verwandt sind in der rechten und wahren Liebe zu dem bleibenden Evangelium Sanct Johannis.

Bonn den 21sten März 1820.

Erste Abtheilung.

Allgemeine Untersuchungen über das Evangelium des Johannes.

I.

Warum wird das Evangelium Johannis mehr, als die andern, und wie wird es auf die rechte Art geliebt?

Wer von den mühevollen Forschungen und den oft nur mit dem richtigen Erkenntniß des Nichtwissens lohnenden Untersuchungen in den drey ersten Evangelien ermüdet zu diesem Evangelium kommt, der findet in demselben wunderbare Ruhe und Erheiterung. War er in jenen nur ein von fern Folgender, der in der Dunkelheit zerstreueter Nachrichten das Licht nicht finden konnte, viele Worte Christi nicht verstand, viele gar nicht vernahm: so ruhet er in diesem mit dem Lieblingsjünger an dem Busen des Herrn, und eines höheren Lebens der Liebe und der Gemeinschaft mit dem Erlöser inne geworden, vernimmt er ganz neue, niegehörte Töne des Geistes, wunderbare Geheimnisse des Wortes. Hier ist die Einheit, die Ordnung, die Vollständigkeit, der Zusammenhang, welche er dort vergebens suchte; und was dort die dunkle Hand unbekannter Männer zu verdecken schien, das enthüllt ihm hier der lichtvolle Finger des göttlichen Geistes durch den auch von uns geliebten Freund des Herrn und Meisters. Wenn dort die urevangelische Sage nur aus der allgemeinen Liebe und dem allgemeinen Wissen derer, welche die Worte und Werke unsres Herrn nicht sahen und doch glaubten, hervorgegangen zu seyn scheint: so spricht hier der unnennbar bezaubernde Mund eines Augenzeugen, den der Erlöser besonders geliebt, und der ohne Wehmuth und ohne Sehnsucht von dem heißgeliebten Sohne Gottes nicht sprechen kann.

Und wer nun in dieſem Evangelium, als an einem lichtvollen ſonnenheiteren Orte, den die milden Schatten und Lüfte menſchlicher Sehnſucht und Liebe umſchweben, ausruht und ſich an den Strahlen des göttlichen Lichtes erquickt, der wird gar bald begrüßt und hold angeſprochen von den edelſten Gemüthern aller Zeiten und Völker, welche von gleicher Vorliebe getrieben dieſe Gottesruhe gefunden haben. Da iſt dann ein Freudenerguß der Seelen in einander, ein Neigen der Herzen zu Herzen, daß auf der Erde kein ſchönerer Kreis ſich liebender Menſchen zu finden iſt, unter denen Chriſtus und Johannes mit ihren heiligen Reden und ihrem göttlichen Schweigen ſo wie hier, Wohnung gemacht hätten.

Von Uralters her iſt in der Kirche dieſer Unterſchied der Evangeliſten, dieſe beſondere Liebe zu dem Evangelium Johannis gefühlt und auf die mannigfaltigſte Art bezeichnet worden. Sollte, worin die Edelſten und Erleuchtetſten aller Zeiten und aller Nationen ſich ſo freundlich begegnen und ihrer Einſtimmung ſich freuen, eiteler Wahn, thörichter Irrthum ſeyn: was bliebe dem allverneinenden Verſtande wahr und heilig, wäre dann nicht Alles ihm zum Raube dahingegeben? —

Es hat leider auch unter uns eine Zeit gegeben, in der man auch dieſes Evangeliums unnennbare Zauber löſen und vernichten und den angeſtammten Vorzug der Johanneiſchen Schrift leugnen wollte. Clemens von Alexandrien und Origenes, Chryſoſtomus und Auguſtin; die begeiſterten Geſänge der Vorliebe in alten Gedichten; Luther und Melanchthon, Spener und Fenelon, Herder und ſo viele wahrhaft erleuchtete Männer, — ſie Alle ſollten geirrt und ihr Gefühl vor dem Lichte des Verſtandes und der klaren Einſicht nicht gerechtfertigt haben. Andere, die das uralte Gefühl nicht wegleugnen wollten, haben es ſo dünn und federleicht gemacht, ſo äußerlich gedeutet, ſo ſehr der Wechſelherrſchaft des Scheins, der Täuſchung und der Wahrheit unterworfen, daß es bald

die vergrößernde, verschönernde, ja Göttliches aus Menschlichem schaffende Phantasie des Johannes, bald die wunderschöne Erzählung und der Reiz der Speculation der Symbole und Allegorien, ja alles Andere, nur nicht die Wahrheit selbst erzeugt haben sollte.

Auch die Stimmen des Tadels müssen gehört, die Wahrheit kann nur im Streit der Meinungen vollkommen frey und rein werden. Fragen wir also:

Wie und warum ist das Evangelium Johannis von Alters her so vorzüglich geliebt, und den andern vorgezogen worden?

Die alte Griechische Kirche redet zuerst von einer besondern Liebe zu diesem Evangelium. Diese Liebe aber hatte ursprünglich mehr in dem lebendigen Gefühl von der liebenswürdigen Persönlichkeit des von Christo geliebten und am Busen des Meisters ruhenden Jüngers ihren Grund, als in der klaren Erkenntniß von den Vorzügen und Eigenthümlichkeiten seines Evangeliums. Man nannte ihn den ἐπιστήθιος und leitete eben daher das Unterscheidende seines Evangeliums.

Zunächst war es nur der enge Kreis der ersten Leser in den Kleinasiatischen Gemeinden, der seine Liebe und Sehnsucht in diesem ihm besonders geweihten Evangelium weidete. Redende Zeugen davon sind noch die mit Liebe erzählten Sagen von dem Leben und dem Tode dieses Evangelisten, die, wie spät sie auch schriftlich verfaßt seyn mögen, dennoch aus tiefem Alterthume herstammen. Wie früh man ihn eben um seines Evangeliums willen vorzugsweise den Theologen genannt *) und seiner besondern Liebe zu Christo, wie er sie in seiner evangelischen Erzählung beurkundet, der tiefsten und größten Geheimnisse Offenbarung zugeschrieben, ja seine Redeweise und Lieblingsausdrücke ihm abzulernen gesucht habe, davon zeugt auf das lebhafteste unsre Apokalypse.

*) S. Commens. in apoc. Heinrichs. Goett. 1812. p. 115. 116.

Die Entstehungsweise unsers neutestam. Kanons weist auf eine besondere Liebe der ersten Christen für unser Evangelium hin. Denn gewiß nicht bloß die größere Gewißheit seines Ursprunges, wiewohl diese viel gethan haben mag, sondern auch der innere Gehalt und die Vorzüge der Joh. Schrift verschafften ihr sehr früh die allgemeine Zustimmung und Aufnahme in den Kanon, der, wie kritiklos auch die Zeit seyn mochte, gewiß aus einer inneren lebendigen Anschauung des wahrhaft Apostolischen und mit besondrer Weihe des heiligen Geistes Geschriebenen hervorgegangen ist. Das Evangelium machte unsren Johannes zu der zweyten Hauptsäule des Kanons, wie den Paulus seine Briefe zur ersten gemacht haben. Und wie konnte es anders seyn in einer Zeit, in der man sich des Ursprungs der aus mündlicher Rede zum Theil namenlos hervorgegangenen Evangelien noch bewußt, unser Joh. Evangelium recht eigentlich als das Fundament evangelischer Geschichten ansehn mußte!

Als die durch Johannes wohlerworbene reine Gnosis im Gegensatz gegen die verfälschte in der Kirche sich hervorhob, da ward die alte Vorliebe für das Evangelium der Liebe erkenntnißvoller und empfing geistige Augen. Von jetzt an hört man tausendfältige Stimmen des Lobes. Vorzüglich und zuerst mußten die gnostischen Alexandriner das Buch des Theologen lieb gewinnen. Den Anfang und Grund ihrer höheren Erkenntniß darin findend, haben sie es mit tausend Augen der Liebe betrachtet und durch die feine Spürkraft ihrer allegorischen Auslegung zahllose und unaussprechliche Geheimnisse darin gesucht und gefunden. Leider ward es auch eben dadurch der Tummelplatz streitender Partheyen, ja recht eigentlich die Rüstkammer endloser Polemik! Aber wie treffend bezeichnete schon Clemens seinen Charakter durch das Beywort πνευματικὸν! Wenn er die andern τὰ σωματικὰ nannte, was kann er mit der lakonischen Bezeichnung ihres Unterschiedes gemeint haben, als daß während die andern Evangelisten

uns nur die äußern Dinge von Christo, seine zwar von Engeln gesegnete, aber doch menschliche Geburt, seine bloß menschliche Gestalt in dem dunklen Lichte der Gottheit verklärt darstellen, Johannes uns die Geschichte Christi und seiner Menschwerdung in ihrem höheren geistigen Zusammenhange in und bey Gott selbst berichte?*) Origenes pflanzte die Verehrung seines Lehrers gegen das Evangelium fort, indem er aller heiligen Schriften Erstling das Evangelium im weiteren Sinne, aller Evangelien Erstling aber das Johanneische nannte. Denn dem am Busen Jesu Ruhenden müsse, meint er, der heilige Geist die größeren und geheimnißvolleren Worte vertrauet haben; auch rede ja keiner so rein und deutlich, wie Johannes, von der Gottheit Christi. Von dieser aber sey in unsrem Evangelium so Tiefes gesagt worden, daß den Sinn desselben nur fasse, wer ein andrer Johannes oder gar Jesus selbst sey.**)

Keiner aber hat das Ev. mit mehr Begeistrung ausgelegt, keiner höher gepriesen, als Johannes Chrysostomus. Dieser kann in seiner ersten Homilie nicht Worte finden, das Lob auszusprechen. Und die er gefunden hat, wie kühn schwingen sie sich auf!

„Wenn diejenigen, so heißt es, welche den Rede- und Tonkünstlern, den Kämpfern zuschauen, oder sie hören und schauen zugleich, mit so viel Eifer, als Lust dasitzen: mit welcher Liebe, mit welcher Freude geziemt uns dann, aufzuachten, wenn kein Tonkünstler, kein Wortkünstler, sondern ein Mann vom Himmel, dessen Stimme heller und gewaltiger tönt, als der Donner, uns zur Schau ruft! Denn dieser Mann durchdringt und erfüllt mit seiner Stimme den ganzen Erdkreis, nicht durch einen gewaltigen Schrey, sondern durch seine von der göttlichen Gnade bewegte Rede. Wunderbar, daß, wie gewaltig auch seine Stimme erschallt, sie doch nicht rauh ist und un-

*) Euseb. H. E. b, 14.
**) Orig. Hom. I. in Ev. Joan. ed. Huet. p. 1 — 6.

angenehm, sondern süßer, lieblicher und schmeichelnder, als alle Harmonie der Töne. Ja noch mehr, sie ist so heilig, so erschreckend furchtbar, so voll von Geheimnissen und so reich an großen Gütern, daß, wer genau darauf achtet und Alles in sich aufnimmt, nicht weiter Mensch bleiben, noch auf der Erde verweilen kann, sondern über alles Irdische sich erhebend und in die Ordnung der Engel sich hinaufstellend auf der Erde wohnen muß, gleichwie im Himmel. — Diesen Apostel umstehen horchend die höheren Geister, staunend über die Schönheit seiner Seele und ihre Weisheit, und über den Reiz der Tugend, durch die er Christum angezogen und die Gnade des Geistes empfangen hat. Denn da er sein Gemüth, wie eine wohlgestimmte, goldbesaitete und mit Edelgestein ausgelegte Lyra bereitet hat, so entströmen ihm große und erhabene Töne und Klänge des Geistes."

Wohin diese begeisterte und schmuckvolle Lobrede deute, sieht leicht ein Jeder von selbst; tiefe Erkenntniß der Eigenthümlichkeiten und Vorzüge des Ev. findet man nicht darin. Aber der Grundgedanke von dem begeisternden Eindruck des Ganzen auf das Gefühl ist dem ganzen Christlichen Alterthume gemein und wiederholt sich in tausend schönen Formen der Rede und des Bildes. Wer kennt nicht den königlichen Adler des Evangelisten?*) Augustin spricht begeisternd von diesem Symbol:**) „Mit

*) Andere gaben ihm das Symbol des Löwen, welches nach der vierfachen Cherubimgestalt ursprünglich dem Matthäus gehörte, S. 1. Augustinus de consensu Evang. I, 6. und Hieronymus ad Ezech. I, 5. 10. Vergl. vor Allen Irenaeus III. 11. 6. Siehe Lampe Prolegom. I. S. 243.

**) S. Aug. Tract. 36. in Ev. sec. Joan. Vergl. die Leoninischen Verse aus dem 13. oder 14. Jahrh.

Volat avis sine meta, Quo nec vates nec propheta
Evolavit altius.
Tam implenda, quam impleta, Numquam vidit tot secreta
Purus homo purius.

Siehe Raumbachs Anthologie christlicher Gesänge aus allen Jahrhund. der Kirche B. I. S. 340., wo die ganze schöne Prosa auf Johannes steht, Alles umfassend, was die frühere Griech. und Lat. Kirche an dem Ev. Joh. pries.

Recht ist der heilige Johannes, wegen seines geistigen Aufschwungs, einem Adler verglichen worden. Höher und erhabener als die andern drey hat er seine Predigt erhoben; und durch seine Erhebung wollte er auch unsre Herzen erhoben haben. Denn die drey übrigen Evangelisten wandeln mit dem Herrn, als einem Menschen, auf der Erde; von seiner Gottheit haben sie wenig gesagt: dem Johannes aber war es zu gering, auf der Erde zu wandeln. Wie es im Anfang seiner Rede ertönt, so hat er sich erhoben nicht nur über die Erde und den ganzen Umkreis der Luft und des Himmels, sondern auch über aller Engel Heer und unsichtbarer Mächte Sitz, und, angelangt bey dem, durch den alle Dinge gemacht sind, spricht er: Im Anfang u. s. w. Diesem erhabenen Anfange aber gleich ist das ganze Evangelium. Wie kein andrer, hat er von der Gottheit des Herrn gesprochen. Was er getrunken hatte, das entströmt seiner Rede wieder. Denn nicht ohne Grund wird uns von ihm im Evangelium erzählt, daß er beym Mahle an des Herrn Brust geruhet. Aus dieser Brust trank er im Geheim: aber was er im Geheim getrunken, das entströmt ihm wieder in seinem offenbaren Evangelium." Als Beda der Ehrwürdige in einer Zeit, in welcher die tiefere Erkenntniß des Evangeliums schon anfing zu verschwinden, das Gedächtnißfest des Evangelisten Johannes durch eine Homilie feyerte, begann er mit der Lobpreisung des von der Süßigkeit himmlischer Gnade überströmenden Evangeliums, das durch das Privilegium einer ganz besondern Liebe geheiligt sey, und schloß mit der uralten Charakteristik desselbigen, nach der es von den Strömen der himmlischen Liebe aus der Brust Jesu getränkt die Geheimnisse der göttlichen Majestät reichhaltiger und tiefer darstelle, als die übrigen Schriften der heiligen Schrift. *)

Mag nun auch die im Lauf der Zeit für echt gehal-

*) S. Bed. Ven. Opp. Tom. VII. p. 452 — 57.

tene Offenbarung einen großen Antheil an solchen begeisterten Reden mit gehabt haben: von Anfang an hatte sie gar keinen daran. Am meisten war es der im prächtigen Anfange des Ev. angekündigte höhere Ursprung Christi, der, wiewohl in seiner speculativen Höhe und einfaltvollen Herablassung nur von Wenigen verstanden, doch die alte und älteste Kirche so begeisterte für das ganze Evangelium. Was sich durch den Anfang nicht so überwältigt fühlte, das ward von dem Hoheprieſterlichen Gebete durch die göttliche Salbung darin auf das gewaltigste fortgerissen. So kann uns nicht Wunder nehmen, daß vorzüglich in der spätern Zeit die staunende Begeistrung nicht nur allerley Wundersames erdichtete von dem Ursprung des Evangeliums, und seines Anfangs, sondern ihm selbst magische Kraft und Gewalt beylegte.*) Hieronymus erzählt, Johannes habe während eines allgemeinen Fastens und Gebetes von den Offenbarungen Gottes erfüllt die Worte des Anfangs, wie vom Himmel empfangen, ausgesprochen. Symeon der Metaphrast aber, daß, wie dem Moses das Gesetz, so dem Johannes die Worte des Anfangs auf einem Berge unter Donner und Blitz geoffenbaret seyen.

Als die gesunde Auslegung der heil. Schriften der allgemeinen Verwirrung aller Dinge im Mittelalter wich, da war es die sonst allen Boden der Geschichte verschmähende Speculation der Mystik mit ihrem überladenen Allegorienschmuck, welche die alte Vorliebe für dieses Ev. festhielt und nicht selten phantastisch verzierte. Alle speculativen, wie asketischen Mystiker des Mittelalters ruhten oder schwärmten am liebsten in dem Johanneischen Buche.

*) Nicht nur wurde bey dem Schwören auf die Evangelien vorzugsweise das Ev. Johannis und dessen Anfang gebraucht, der den Schwörenden offen vorgelegt wurde und von ihnen berührt werden mußte; sondern es wurde auch schon zu Augustins Zeit und späterhin noch mehr das ganze Ev., vornehmlich aber sein Anfang, als magisches Heilmittel, Amulet und dergleichen, nach Art pharisäischer Denkzettel, von den Abergläubigen entheiligt und entweihet. S. Lampe Prol. Seite 244. ff.

Durch die Reformation empfing die in der langen Nacht blindgewordene Vorliebe für das Ev. Joh. neue Sehkraft und neues heiteres Licht. Erasmus und Luther reinigten und schmückten dieselbe. Erasmus entfaltet mit reichem Geist in der Vorrede und Zuschrift zu seiner Paraphrase die Eigenthümlichkeiten und Schönheiten des Evangeliums. Luther aber, indem er die kanonischen Schriften mit neuer Freyheit ordnete und würdigte nach der Grundidee einer wahrhaft großartigen Kritik, rühmt sich nächst den Paul. Schriften des Ev. Johannis auf diese Weise:*) „Wo ich deren je eins mangeln sollte, der Werke, oder der Predigt Christi, so wollt' ich lieber der Werke, denn seiner Predigt mangeln. Denn die Werke hülfen mir nichts; aber seine Worte, die geben das Leben, wie er selbst sagt. Weil nun Johannes gar wenig Werke von Christo, aber gar viel seiner Predigten schreibt, wiederum die andern drey Evangelisten viel seiner Werke, wenig seiner Worte beschreiben: ist Johannis Evangelium das einzige, zarte, rechte Hauptevangelium und den andern dreyen weit vorzuziehen und höher zu haben."

Diese tiefe und richtige Anschauung des wahrhaft Apostolischen, worin das Clementinische πνευματικον neubelebt erscheint, würde, wäre sie länger der Quellpunct der Protestantischen Exegese geblieben, auch die Vorliebe für das Evangelium Joh. gereinigt und eben dadurch die kritische Forschung in der Evangelischen Geschichte überhaupt und in dem Johanneischen Evangelium insbesondere richtig bestimmt und geleitet haben.

Niemahls aber, selbst in den traurigsten Zeiten der neutest. Exegese, verstummte die Lobpreisung unsres Evangeliums und in allen Kirchen gab es fortwährend Freunde und Liebhaber desselben. Kurze geistreiche Worte wechseln mit langen von Liebe überströmenden Reden; und diese Liebe ist so mannigfacher Art und doch so einstimmig,

*) S. Luth. Vorrede zu s. Uebers. des N. T.

daß auch die scheinbar entgegengesetzten Lobpreisungen darin Raum haben können. Bald ist es die unendliche Wehmuth des sehnsüchtsvollen Lieblings, bald der himmlische Hauch einer heitern Liebe und Freundschaft; bald die Milde, Sanftmuth und Innigkeit der leichtfaßlichen Erzählung, bald die Stärke und die gewaltige Kraft überschwänglicher, tiefdunkler Worte; bald die Höhe der Speculation, bald die Tiefe der Mystik; bald das rein Göttliche in der Person Christi, bald das rein Menschliche darin, bald aber die volle Harmonie von beydem; bald die geschichtliche Klarheit und Entfaltung, bald die dogmatische Sicherheit und die wundersame Bewegung und der lebendige Fluß anderswo erstarrte Begriffe durch den himmlischen Feuerstrom der ursprünglichsten Gefühle und Ideen, — ja bald endlich dieses Alles vereinigt, worin die Liebe und Begeistrung für dieses Evangelium ihren Quellpunct gefunden hat. Wir würden nicht fertig werden, wenn wir alle Lobpreisungen von Luther an bis auf Herder und darüber hinaus, hier sammeln und die verschiedenen Ursprünge und Ursachen derselben beurtheilen und prüfen wollten.

Wer wollte leugnen, daß in dem Herüber- und Hinüberschwanken des frommen Gefühls in der neueren Zeit zwischen Mystik und klarer Wissenschaft die uralte Liebe zum Johannisevangelium nicht selten unrein, einseitig, und eben darum fruchtlos geworden ist! Dadurch hat sie billigen und unbilligen Widerspruch geweckt und in den Schulen der Theologen lebendig gemacht. Je nachdem die Schulen in der Kritik des Historischen und in der Speculation über das Gegebene wechselten, hat das Urtheil geschwankt; so ist die Liebe bey den Einen aus Gegensatz gegen die ungerechten Urtheile über die drey ersten Evangelisten, bey den Andern aus natürlichem Widerstreben gegen die harten Reden über Paulus schwach und kalt geworden, ja oft verloren gegangen. Den ungerechten Liebhabern gilt der Spruch Pauli: Alle Schrift von

Gott eingegeben ist nütze zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung, zur Züchtigung in der Gerechtigkeit. Die besondern Gemüthsstimmungen, nach welchen sich Einige mehr dem Johannes, Andere mehr dem Paulus befreundet und verwandt fühlen, Andere andern Aposteln, sollen unangefochten und ungestört bleiben. Aber darüber hinaus giebt es ein klares Erkennen des im Johannisevangelium Liebgewonnenen, wodurch die Liebe erst recht fruchtbar und gedeihlich wird. Und dieses klare Erkennen richtet sich auf die Ursprünglichkeit und Eigenthümlichkeit des zu einem Ganzen mit schöpferischer Kraft gebildeten, durch den Hauch der persönlichen Liebe und Sehnsucht, und durch den geheimnißvollen Gottesgeist hoher Erkenntniß belebten und beseelten Evangeliums. Je mehr sich in diesem klaren Erkennen die Liebe reinigt, desto mehr muß sich auch in ihr die auf das Ganze des neutest. Kanons gerichtete Exegese, vorzüglich aber und am meisten die tiefere Erforschung der evangelischen Geschichte und die Kritik der drey ersten Evangelien vollenden. Wird diese Liebe so gewendet, daß sie die Grundlage aller Virtuositäten in der Auslegung des Evangeliums und in immer wachsender Erkenntniß sicherleitende Norm und Regel für die Kritik der evangel. Geschichte wird: dann mag die Freude und Lust der Ausleger mit diesem und jenem kindlich spielen, der männliche Ernst der wahrhaften Begeistrung kann darunter nicht leiden und wird immer fester und tiefer wurzeln in der heitern Verklärung des bleibenden Evangeliums.

II.

Johannes, der Apostel des Herrn, der Lieblingsjünger des Heilandes, ist der Verfasser des Evangeliums; und dieses Buch ist demnach authentisch und kanonisch.

Wäre auch das Evangelium des Johannes nicht selbst in der neuesten Zeit angegriffen, würde es auch nicht fort-

während in dem jahrhundertlangen Besitz des allgemeinen Glaubens an seine Echtheit durch allerley historische und dogmatische Zweifelreden gestört: wir würden uns dennoch für verpflichtet halten, diese hier angedeutete Untersuchung anzustellen, ja selbst aus eignen neugeschaffenen Zweifeln und Gegenreden die volle Gewißheit des uralten Glaubens aufs neue für uns und andere zu gewinnen. Denn so will es die schon von Luther geübte Protestantische Freyheit und Tapferkeit, daß ein Jeder seines eigenen Glaubens gewiß werde aus eigener Kraft, und den Fluch des Hergebrachten, als eines solchen, durch mißtrauendes Vertrauen und durch mitten im Zweifel zweifellose Ueberzeugung lösen lerne. Nicht die Kirche glaubt für uns, sondern wir glauben in der Kirche. Darum soll, weil wie in Allem so auch in der Entstehungsweise des Kanons Göttliches und Menschliches zugleich, also Wahrheit und Irrthum, Gewißheit und Zweifel, gewaltet haben, ein Jeder von uns, mit wackerem Auge das Gewisse und Ungewisse, Göttliches und Menschliches scheidend, den Kanon der heiligen Schrift, wie er ursprünglich gewesen, innerlich und äußerlich in sich nachschaffen und seiner besondern Ueberzeugung aneignen. Oder ist unbeschränktes Vertrauen auf Menschliches weniger sündhaft, als schrankenloses Mißtrauen in dasselbe? —

Zur Sache! Die uralte Tradition der Kirche behauptet, das Evangelium mit jenem prächtigen Anfang sey, obgleich der Verfasser sich nicht nennt, sondern sich bescheidentlich mehr versteckt, als andeutet, das Werk des Johannes, des Apostels, den der Herr lieb hatte, des Sohnes des Zebedäus und der Salome, des Bruders des älteren Jakobus. Dieselbige Ueberliefrung führt die Aufnahme dieses apostolischen Evangeliums in den neut. Kanon auf die frühesten Zeiten der Kirche zurück.

Sollen wir dieser zwiefachen Ueberlieferung glauben? — Ist das Buch echtes Werk des Johannes, also au-

thentisch, dann ist es auch kanonisch im wahren Sinne des Wortes, wäre auch die äußere Aufnahme in den Kanon zu allgemeinem Gebrauch und Glauben nicht so uralt, als sie wirklich ist.

Die kritische Untersuchung über die Echtheit des Evangeliums kann nur von einer genauen Nachforschung über die innere und äußere Lebensgeschichte des Johannes ausgehen. Darin liegt die Hauptnorm, nach der das Verhältniß der vorliegenden Schrift zu ihrem Verfasser beurtheilt werden muß. Wären die Offenbarung Johannis und die drey kleinen Briefe ohne allen Zweifel echt, dann wäre die Untersuchung um vieles erleichtert. Aber da die Echtheit der Offenbarung unerwiesen, ja unerweislich ist, die drey Briefchen aber der eigenen Namensversicherung des Johannes nicht weniger, als das Ev. entbehren: so können wir darauf gar keine Rücksicht nehmen, und müssen erst durch das Evangelium, als das größere und gewiß echte Werk, die kritischen Regeln zu gewinnen suchen, nach denen über die Echtheit und Unechtheit der andern Schriften entschieden werden kann.

Dasjenige aber, wovon wir in dieser Untersuchung ausgehen, ist von der Geschichte so unvollständig verzeichnet, von der Ueberlieferung aber so fabelhaft und trügerisch erweitert worden, daß selbst dem geschicktesten Künstler kein volles und deutliches Bild des Johanneischen Lebens gelingen kann. Das Fehlende durch allgemeine Charakterschilderung, phychologische Vermuthung, zum Theil auch durch phantastische Ausschmückung ersetzen zu wollen, ist eben so thöricht und eitel, als die Legendenmahlerey der alten Kirche. Die wahrhaftigen Thaten und Worte, das sind die Augen, der Mund, das Antlitz und Haupt in dem lebendigen Bilde Johannis. Wird dieß auch nur in Umrissen angedeutet, dem Evangelium vorangestellt, muß es selbst dem unkundigsten Auge das Gleiche und Aehnliche darweisen.

Wir wollen es versuchen, dieses Bild zu zeichnen, unbekümmert um die Art, wie es in alter und neuer Zeit geschehen ist,*) auf unsere eigene Weise.

Johannes, oder Jochanan, (Gotteshuld; Gotthold) war der Sohn des Zebedäus oder Zibdai (Zabdi) und der Salome. Matth. 4, 21. 10, 2. 20, 2 — 27, 56. vergl. mit Mark. 15, 40. 16, 1. Sein wahrscheinlich älterer Bruder war Jakobus der ältere, Matth. 27, 55. 56. Mark. 15, 14 — 16. Matth. 4, 21 — 27. Mark. 15, 40. 16, 1. derselbige, der nach Apostg. 12, 2. auf des Herodes Agrippa Befehl den Schwertestod erlitt und als Einer der Ersten den Ursprung der Kirche mit seinem Märtyrerblute besiegelte.**)

Der Vater des Jakobus und Johannes war ein Galiläischer Fischer, der am See Genesaret, vielleicht in dem reitzenden und blühenden Kapernaum, oder in dem nahe gelegenen Bethsaida sein nicht verachtetes Gewerbe trieb und seine Familie treu und redlich im genügenden Wohlstande ernährte.***) Salome, die Mutter, scheint bald nach dem Tode ihres Mannes ihren Söhnen gefolgt zu seyn, welche um Christi willen Haus und Gewerbe verlassen hatten. Sie war eine der Galiläischen Frauen, welche Jesum auf seinen Wanderungen begleiteten und für den Unterhalt des Herrn aus eigenen Mitteln weibliche Sorge trugen. Luk. 8, 3. Einst trat sie zu Jesu mit ihren Söhnen, fiel vor ihm nieder und bat, daß er ihre beyden Söhne in seinem Reiche sitzen lassen möchte, einen zur

*) S. Wegscheiders Versuch einer vollständigen Einleitung in das Ev. Joh. Seite 7. ff.

**) S. Eusob. H. E. 2, 9.

***) Die Alten stritten über die Armuth dieser Familie. Wie arm oder reich sie gewesen, verschweigt die Geschichte; nur unnütze Neugier will dieses Alles genau wissen, und nur thörichte Erklärungssucht will daraus erklären, was höheren Ursprungs war. — Daß die Familie edlen Geschlechts gewesen, haben einige Alte aus Ev. 18, 15. schließen wollen. Aber Anverwandte im Hause des Hohenpriesters Kaiphas konnte Johannes auch unter den Dienern haben.

Rechten und den andern zur Linken. Matth. 20, 20. ff. Die gute, sorgsame Mutter mit ihrem irrigen Stolz und ihrer thörichten Liebe, wie freundlich ward sie von Christo zurecht gewiesen und belehrt! Nachdem alle irdischen Hoffnungen weiblicher Eitelkeit in dem Kreuzesstabe Jesu Christi verblichen waren, ging sie in sinnigem Liebessinn mit den andern Frauen, beschaute das Grab, ging dann heim, bereitete mit ihren Genossinnen Specerey und Salben, auf daß sie nach dem Sabbath kämen und salbeten ihn. Luk. 23, 55. Mark. 16, 1.

Unverbürgte Nachrichten der alten Griechischen Kirche sprechen von einer nahen Verwandtschaft der Familie Zebedäi mit der Familie des Herrn. Im N. T. ist keine Anzeige und kein Wink darüber; die Folgerungen der Väter aus unsicheren Andeutungen sind zu übereilt.

Daß aber diese Familie mit zu denen gehört habe, welche in jener Zeit mit einfältiger Frömmigkeit die Verheißungen Gottes an die Erzväter, die Weissagungen der Propheten, und die sehnsuchtsvollen Erwartungen der gegenwärtigen Zeit treu bewahrten und eifrig erwogen, scheint mir wenigstens gewiß. In diesem Sinne war sie dem frommen Familienkreise in Judäa innig verwandt, über welchen das Evangelium des Lukas das heitere Licht der Weihnachtsfreude so reichlich ausgegossen hat. Wie in diesem Kreise vorzüglich die Frauen den Heerd des Glaubens und der Hoffnung pflegten, so mag es auch in der Familie des Zebedäus die Mutter des edlen Brüderpaares gethan haben. Drinnen im Hause das stille, heitere Licht des Glaubens und Hoffens; draußen auf dem wogenden See, im nächtlichen Grauen und Hellbunkel des heiteren Sternenhimmels, das schweigende, gefahrvolle Geschäft, welches das Auge so oft in die geheimnißvolle Tiefe und das Gemüth mit Sehnsucht hinabzieht in den dunkelblauen Himmelsabgrund der Nacht, und welches die Phantasie mit großen Ahnungen, mit wunderbaren Gestalten erfüllt; und nun auf ein Mahl der Ruf Gottes

In der Stimme des Predigers in der Wüste und die Predigt selbst von dem angenehmen Jahre des Herrn: ist es nicht wundervoll und doch kein Wunder, daß die Galiläischen Brüder, und mit ihnen so viel geistesverwandte Männer, wie Petrus, Andreas und Philippus, dem Rufe des heilbringenden Erlösers so eilig folgten, Alles verließen, ihm anhingen und getreu blieben bis zum Tode am Kreuz?

Die Sehnsucht eines neuen, höheren Lebens hatte den Jüngling Johannes in die Gemeinschaft des Täufers geführt. Aber der erste strenge Sittenrichter, der gewaltige Prediger der Buße hatte die Braut nicht, er war nur der Freund des Bräutigams, er stand und hörte ihm zu und freuete sich hoch über des Bräutigams Stimme. Jener mußte wachsen, er aber abnehmen. Als der Täufer in der Taufe durch den heiligen Geist gewiß geworden war, daß Jesus der Sohn Gottes sey, und als er seine Jünger hingewiesen hatte auf den, der dort wandelte, an den Ufern des Jordans, auf das Gotteslamm, das der Welt Sünde trägt: siehe, da gingen zwey seiner Jünger und folgten Jesu nach, still und furchtsam hatend. Da aber Jesus sich umwandte und sie sah nachfolgen, sprach er zu ihnen: Was suchet Ihr? Sie aber sprachen: Meister, wo bist du zur Herberge? Er sprach zu ihnen: Kommt und sehet. Sie kamen und sahen, und blieben denselbigen Tag bey ihm. Es war aber um die zehnte Stunde.

Der Eine aus den Zweyen war Andreas, der Bruder Simonis Petri. Und der Andere? Eben der, der dieß Alles so genau und bescheiden erzählte, den Einen nannte, seinen Namen aber verschwieg, — Johannes, der Sohn des Zebedäus.

Es scheint, daß Johannes nach dieser ersten Begegnung mit Christo am Jordan wieder nach Galiläa zu seiner Familie und seinem Gewerbe zurückgekehret und einer der ersten fröhlichen Boten geworden ist, die unter ihren

Landesgenossen dem Erlöser den Weg zu dem Glauben der Menschen bereiteten und ebneten.

War es jene erste Bekanntschaft Christi mit den einfachen, frommen und gelehrigen Galiläern an dem Ufer des Jordans, oder war es eine tiefere Kunde von den empfänglicheren Gemüthern in dem verachteten, aber kräftigen Fischervolke;*) genug, der Heiland hatte kaum sein Lehramt begonnen, als er sich gedrungen fühlte, zuerst und am meisten in Galiläa den Weg des Heiles zu öffnen, das Netz des Glaubens auszuspannen und seines Friedens Boten und Jünger zu erwählen. Sollte es bloß die Nachricht, daß Johannes der Täufer überantwortet sey, bloß die bittere Erfahrung, daß ein Prophet daheim nichts mehr gelte unter den pharisäischen verkehrten Juden, sollte es bloß dieß gewesen seyn, was den Messias antrieb, dem Volke, das in Finsterniß saß, am Ort und Schatten des Todes, das große Licht zu bringen? — Matthäus und mit ihm Markus**) erzählen uns, Christus habe, kurz nachdem Petrus und Andreas ihre Netze verlassen und ihm nachgefolgt, die beyden Brüder Jakobus und Johannes, welche mit Simon Petrus Gemeinschaft hatten, im Schiff mit ihrem Vater Zebedäo angetroffen, daß sie ihre Netze flickten. Da aber Christus sie gerufen, heißt es, hätten sie das Schiff und ihren Vater verlassen, und wären ihm nachgefolgt. War nicht auch hierin Göttliches und Menschliches zugleich!

Die alte Ueberlieferung sagt, Johannes sey in der blühendsten Jugend, jünger, als die übrigen Jünger und der Herr selbst, Jesu Nachfolger und steter Begleiter geworden. Diese Nachricht, ursprünglich vielleicht nur Vermuthung, wird einigermaßen dadurch bestätigt, daß

*) Vergl. was C. Ritter in seiner Erdkunde, 2ter Theil S. 314. ff. vom See Genezareth und S. 388. ff. von den Galiläern sagt.

**) S. Matth. 4, 21. Mark. 1, 19. Lukas scheint Cap. 5, 1—11. dasselbige zu erzählen, nur aus einem andern Gesichtspunkte.

Johannes von allen Aposteln am längsten gelebt hat. Aber er war vielleicht unter allen Jüngern der einzige, dem der Herr das Martyrthum in einem stillen und geruhigen Tode des höchsten Alters schenkte. Gleichwohl hat die Kunst Recht, den Apostel in ewiger Jugendschöne mit des Adlers und des Löwen Kraft darzustellen.

Andere Ueberlieferungen streiten mit einander, ob Johannes verheyrathet gewesen, oder nicht. Die Einen geben ihm die Braut auf der Hochzeit zu Kanaan, das Wunder aber habe, sagt man, ihn vermocht sich ewiger Jungfrauschaft zu widmen und die Ehe nicht zu vollziehen. Ein finstres Mährchen! Die meisten nennen παρθένος θεόλογος, in einem andern Sinne sehr schön und bedeutungsvoll!

Ob und wie er nach damahliger Juden Art gelehrt oder ungelehrt gewesen, lassen wir ungefragt und unbeantwortet. Er war, wie die Andern, außer Paulus, ein Ungelehrter und ein Laie, ἀγράμματος καὶ ἰδιώτης, nur der großen Verheißungen, Weissagungen und Hoffnungen seines Volkes kundig und gewiß. So aber war er am fähigsten und geschicktesten, in der Zeit der Erfüllung nichts anderes zu wissen, denn allein Jesum, den erschienenen Gottessohn, nichts anderes zu lernen und zu lehren, als die Worte des ewigen Lebens. Dieß war die ganz neue Wissenschaft des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung, die Salbung Christi, wodurch die Jünger theils urplötzlich, theils allmählich umgewandelt, der bisherigen Ordnung des weltlichen Wissens entrückt, Herrscher und Gebieter wurden über die alte und neue Weisheit der damahligen Welt.

Die beständige Begleitung, der liebevolle Umgang mit Jesu Christo ward, wie den andern Jüngern, so auch dem Johannes eine Schule der Läuterung und Reinigung des Gemüths. Der menschliche Feuereifer, worin oft die unreine Flamme des irdischen Stoffes verzehrend brennt, mußte gereinigt und gemildert werden; nur wenn

die durch Liebe geläuterte Kraft das Feuer anzündet, ist seine Flamme eine himmlische, Gottwohlgefällige. So begab es sich, daß als auf der letzten Reise Christi gen Jerusalem die Bewohner eines Samaritanischen Fleckens den Herrn nicht aufnahmen, Jakobus und Johannes zu ihm sprachen: Herr, willt Du, so wollen wir sagen, daß Feuer vom Himmel falle und verzehre sie, wie Elias that? Er aber wandte sich, bedräuete sie und sprach: Wisset ihr nicht, welches Geistes ihr seyd? —

Seit diesem Begebniß soll Christus dem Jakobus und Johannes den Namen Boanerges, d. h. Donnerskinder, gegeben haben. Luk. 9, 51. ff. Mark. 3, 17.

Das schöne Verhältniß zwischen Jesus und Johannes, die *trauteste* Freundschaft und innigste Liebe haben ungeweihete Hände auf allerley Weise erniedrigt und seines *schönsten* geistigen Schmuckes beraubt durch allerley Künste der Erklärung. Warum erklären? Der Liebe und Freundschaft Grund und Ursach ist sie selbst, die geheimnißvolle Verwandtschaft der Seelen. Johannes wußte sich, ist das Evangelium sein Werk, jener besondern Liebe bescheidentlich zu rühmen, geheimnißvoll dieselbe zu verbergen und doch sehen zu lassen. Petrus, Jakobus und Johannes, diese Drey, wurden von Christo eines besondern Vertrauens gewürdigt. Als der Herr Jairi Töchterlein erweckte, auf dem Berge verklärt und verherrlicht ward, in dem Garten Gethsemane den göttlich menschlichen Kampf des größten Seelenleidens kämpfte, da war außer diesen Dreyen kein Apostel weiter Zeuge und Zuschauer. Aber mehr, als Petrus und Jakobus, ward Johannes vom Herrn geliebt und in seine Nähe gezogen. Bey freundlichen Mahlen saß neben dem göttlichen Freund der liebevolle Johannes. Als die Zwölfe zum letzten Mahle sich niedersetzten mit ihrem Herrn und Meister, um in neuer Gemeinschaft und Liebe das heilige Bundesfest zu begehen, als Christus das Brot und den Kelch darreichte zum neuen Testament in seinem Blut, und dem Munde

des schon verklärten Gottessohnes so hohe Reden, so tiefe Geheimnisse entströmten: da saß an der Brust Jesu der Jünger, den Jesus lieb hatte; ihm winkten die Andern, daß er Geheimes fragte; auf sein jugendliches, wehmuthsvolles Antlitz fielen die Strahlen des göttlichen Lichtes aus den Augen des Erlösers zuerst; in seinen Ohren erklangen zuerst die Abschiedsworte des ewigen Lebens. Wohl nennen die Alten ihn vorzugsweise und schlechthin, den an der Brust des Herrn, ἐπιστήθιος. Und mit Recht sucht noch jetzt wer die schönen Gemählde von des Herrn letztem Mahle betrachtet, nächst dem Erlöser den Liebling an seiner Brust; auf diesem Freundespaare ruht das Auge am liebsten. —

Während auf dem schweren Wege zum Kreuz Alle sich an Jesu ärgerten, flohen, den Herrn verließen, folgte Johannes allein, furchtlos und muthig, dem Freunde vor Gericht in des Hohenpriesters Pallast.

Größer und schöner noch strahlt die Liebe und Freundschaft aus des sterbenden Erlösers Wort am Kreuz. Wer kann es ohne Rührung lesen! „Es standen aber bey dem Kreuze Jesu seine Mutter und seiner Mutter Schwester Maria, Kleophas Weib und Maria Magdalena. Da nun Jesus seine Mutter sah und den Jünger dabey stehen, den er lieb hatte, sprach er zu seiner Mutter: Weib, siehe, das ist dein Sohn. Darnach sprach er zu dem Jünger: Siehe, das ist Deine Mutter. Und von Stund an nahm sie der Jünger zu sich."

Dieser Jünger, wie gern und wie oft mag er zum reichen Troste der Mutter die stille häusliche Rede auf des Freundes und des Sohnes Kindheit und Wachsthum an Weisheit und Gnade bey Gott und den Menschen geführt haben; wie viel konnte er wieder erzählen, wie viel mag er seinen Jüngern erzählt haben! Hätte die Geschichte nur Alles behalten, wenigen dem Gedächtniß treuend, uns aufgezeichnet Alles, was Johannes wußte!

Glaubten wir seinen Worten nicht, wem wollten wir dann glauben? —

Auf die Nachricht der Maria Magdalena, daß der Leichnam Jesu entfernt sey, eilt Johannes mit Petrus hinaus zum Grabe. Schneller denn Petrus, lief der andere Jünger — und dieser andere ist eben der, den der Herr lieb hatte. Er kam früher zum Grabe; aber in angstvoller Freude ging er nicht hinein. Erst als Petrus vorangegangen war, folgte Johannes, sah und glaubte.

Bald darauf trat der Herr mitten unter die Jünger: Friede sey mit Euch! war sein Gruß. Da wurden die Jünger froh, daß sie den Herrn sahen; wer aber froher, als Johannes?

Nur wenige Tage noch blieb der Herr mit den Freunden und nachdem er sich ihnen öfter geoffenbaret, dem Petrus den Tod und wie er ihn leiden werde, dem Lieblinge aber, Johannes, ein längeres Leben geweissagt hatte, offenbarte er sich ihnen zuletzt auf dem Wege nach Bethanien, segnete sie und fuhr auf gen Himmel. Ihre Blicke folgten ihm lange nach gen Himmel. Johannis mildes, feuriges Auge aber stand fortwährend dorthin gerichtet, von wannen der Freund gekommen, wohin er zurückgekehrt war; dorthin wendete sich des Jüngers ganzes Gemüth, voll von Wehmuth, von Sehnsucht, bis er gerufen würde. Mahle dieses Jüngers Antlitz, wer es kann!

Die Geschichte der Apostel erzählt von Johannes nur, daß er in steter Gemeinschaft mit Petrus die Gemeinde zu Jerusalem durch Wunder und Zeichen des Muths und der Standhaftigkeit gegründet; daß beyde in Samarien den Getauften die Gabe des heiligen Geistes mittheilten und die Gemeinden stifteten. Immer schweigend folgt er dem befreundeten Petrus. Hat die Geschichte nur seine Worte verschwiegen; oder blieb sein Mund länger geschlossen, und was schloß ihn? Des heiligen Geistes Leitung und Leitung in alle Wahrheit hatte er empfangen; wie konnte er schweigen, was hatte gerade er nicht Alles

zu erzählen, wen konnte und mochte man lieber fragen und hören über den Herrn? Konnte es einen treueren erzählungsreicheren Evangelisten geben!

Wir wissen nicht genau, wie lang Johannes in Jerusalem geblieben, wohin er von hier aus seine apostolischen Reisen unternommen, (wer kann ihn müßig in Jerusalem denken?), wie und wann er Jerusalem ganz verlassen habe. Ob er dem Petrus auf der apostolischen Reise nach Kleinasien (1 Petri 1, 1) gefolgt sey, wie und wann er sich von ihm getrennt habe, alle solche Fragen läßt die Geschichte unbeantwortet. Und doch wüßten wir dieß Alles so gern!

Einstimmig behauptet die kirchliche Ueberlieferung, Johannes habe, nachdem er, ungewiß in welchem Jahre, wahrscheinlich erst nach dem Tode seiner Pflegemutter, Maria, Jerusalem gänzlich verlassen, fortan seinen Aufenthalt in Kleinasien, vornehmlich in Ephesus, gehabt. Es war, so scheint es, im Johannes ein wöhnlicher Sinn, der sich leicht anschließt, leicht haftet. Seine Reisen nach Parthien, ja nach Indien sind daher im höchsten Grade unwahrscheinlich.

In Ephesus und im Umkreise dieser Stadt war das Christenthum von Paulus zwar gegründet worden, ehe Johannes dorthin kam. Johannes breitete es weiter aus, weidete von Ephesus aus, als der Aelteste, die nahen Gemeinden mit dem Worte der Kraft und Liebe, in Schrift und lebendiger Rede. Die Offenbarung nennt sieben dieser Gemeinden; aber gewiß waren es mehr, als sieben. Ephesus war für Kleinasien, was Antiochia für Syrien, Alexandria für Aegypten; lag fast im Mittelpuncte der damahls bekannten Welt, war angefüllt von dem lebendigsten Verkehr des Handels, in steter Bewegung des geistigen Lebens, — vor vielen Städten also geeignet zu einem apostolischen Sitz, ein Haupteinigungspunct der in der Zerstreuung unter allem Volke lebenden Christen.

Einstimmig mit der Offenbarung (1, 9. berichtet die

Sage, Johannes sey, ungewiß unter welchem Tyrannen, wahrscheinlich unter Domitian, auf die Insel Patmos im Aegäischen Meere verbannt worden. Hier sagt man, habe er die Offenbarung Jesu Christi empfangen und aufgezeichnet. *) Wie lang diese Verbannung gedauert, ist ungewiß. Gewiß aber, daß Johannes nach derselben nach Ephesus zurückgekehrt und daselbst der Verheißung zufolge sein hohes Alter in einem seligruhigen Tode beschlossen.

Die ungewisse Sage schmückt ihn hier mit Wundern allerley Art. Aber vieler Zeugen Bürgschaft behauptet, er habe in jugendlichem Greisesalter daselbst sein Evangelium, zuletzt seine Briefe geschrieben, die Vergißmeinnicht, sagt Herder, die Blumen lieblicher Erinnerung.

Außerdem aber erzählt das Alterthum Thaten und Worte so seines feurigen, wie seines mildliebevollen Gemüthes.

Irenäus **) berichtet nach dem Zeugniß des Polykarpus, der ein Jünger des Evangelisten Johannes war, dieser sey einst im Begriff gewesen, ein Bad in Ephesus zu besuchen, als er erfahren habe, daß Cerinthus sich schon darin befinde. Sogleich sey er zurückgewichen und habe gerufen: Laßt uns fliehen; damit nicht zusammenstürze das Bad, in welchem Cerinthus ist, der Wahrheit Feind. ***)

*) Genauere hierüber in den Untersuchungen über die Offenbarung. Da wird auch von des Apostels Aufenthalt in Rom die Rede seyn; und manches in der Zeitrechnung des Joh. Lebens kritisch untersucht werden. Hier sollte durch derley Fremdartiges das Bild nicht gestört und verzerrt werden.

**) S. Iren. adv. H. 3, 3. vergl. Euseb. H. Eccl. 3, 28. 4, 14. Viele halten diese Geschichte für eine bloße Legende, wie noch neuerlich Planck in seiner Geschichte des Christenthums B. 2. S. 382. Diese Ansicht aber scheint durch die Bemerkung, daß Irenäus sich nicht auf den Polykarp selbst, sondern auf Andere, denen Polykarp diese Geschichte erzählt haben soll, berufe, noch nicht hinlänglich begründet zu seyn. Die Erzählung ist weder innerlich noch äußerlich unwahrscheinlich.

***) Warum soll dieß Alles nicht wahr seyn? Widerspricht es

Derselbige Johannes, stets eifrig in dem Werke des Herrn, in unaufhörlicher Sehnsucht und Forschung nach dem Höchsten, soll einst, erzählen Andere, ein zahmes Rebhuhn in den Händen gehalten und es streichelnd geliebkost haben. Ein Jäger trat herzu, verwundert, daß der große Apostel solche Kurzweil treibe. Was trägst Du da in der Hand? fragte Johannes. — Einen Bogen. — Warum ist er nicht gespannt? — Weil die Senne erschlaffen würde, hielt ich ihn immer gespannt. — Nun so laß es Dich nicht befremden, Jüngling, wenn ich meinen Geist ein wenig ruhen lasse, um ihn zur Arbeit zu stärken. *)

Clemens, der Alexandriner, **) erzählt, als eine wahre Geschichte, welche das Gedächtniß alter Zeit treu bewahrt habe, ***) Johannes sey, nachdem er nach des Tyrannen Tode von Patmos nach Ephesus heimgekehrt, zu den benachbarten Völkerschaften gerufen worden, um daselbst Gemeinden und Bischöfe zu ordnen. Auf dieser apostolischen Reise habe er in einer Stadt, nicht weit von Ephesus, in der Versammlung der Brüder Trost und Ermahnung spendend, unter der Menge einen Jüngling erblickt, der schön von Antlitz in einem tüchtigen Körper eine feurige Seele getragen.

Diesen, sagte Johannes zum Bischof, empfehle ich und vertraue ich Dir mit allem Eifer, vor den Zeugen Christi und der Gemeinde. Als der Bischof den Jüngling übernommen und Alles versprochen hatte, wiederholte der

---

dem Charakter des Joh. nicht, vergl. 3 Joh. 10. und hat man kein Recht den Aufenthalt Cerinths in Ephesus zu läugnen, warum soll das Zeugniß so vieler Väter falsch seyn?

*) S. Fabricii Codex apocryphus N. T. I. Seite 767. 774. Aeußerlich genommen beruht diese Erzählung auf ungewissen Autoritäten.

**) S. Clem. Alex. in seinem Buche τις ὁ σωζόμενος πλούσιος. in der neuesten Ausgabe von Carl Segaar. Utrecht 1806. 8. Cap. 42. vergl. Euseb. H. E. 3, 23.

***) Unter das Clementinische λόγος μῦθος καὶ παραδοχὴ ἀληθὴς τοῦ ἁγίου λόγου — siehe Segaars Anmerk. S. 369—71.

Apostel Auftrag und Zeugniß und kehrte nach Ephesus zurück.

Der Aelteste nahm den Jüngling zu sich in sein Haus, pflegte, festigte, erwärmte, erleuchtete ihn. Darauf aber, nachdem er ihm zuletzt zum sicheren Schutz das Siegel des Herrn in der Taufe aufgedrückt hatte, ließ er auch von seiner strengen Obhut und Wacht.

Der Jüngling aber, allzufrüh der Zucht entbunden, ward ein Raub der Verführung. Böse Gesellen lockten ihn zuerst durch glänzende Mahle der Schwelgerey; dann zogen sie ihn fort zu nächtlichem Raub, zu immer größeren Schandthaten. Bald daran gewöhnt, stürzte sich der Jüngling kühn von Natur, wie ein starkes, sich bäumendes Roß vom rechten Wege abgetrieben, den Zügel beißend, jählings in des Lasters Abgrund. Endlich verzweifelnd an dem Heil und der Gnade Gottes, wagte er Kühneres und Größeres, und wollte, einmahl verloren, seinen Genossen gleich seyn im furchtbaren Schicksal. Er nahm zu sich seine Spießgesellen, errichtete einen Bund, und ward der Räuber Haupt, der gewaltigste, blutdurstigste, und grausamste unter Allen.

Mittlerweile ward Johannes von Neuem in diese Gemeinde gerufen, Hülfe und Rath zu bringen. Als der Apostel Alles geordnet, Wohlan, o Bischof, sprach er, gieb uns wieder, was ich und der Heiland Dir vor dem Zeugniß der Gemeinde anvertrauet haben.

Erschrocken glaubte dieser zuerst, man fordere irrig von ihm anvertrautes Gut, das seine Hände nie empfangen. Doch wollte er dem Johannes nicht mißtrauen. Als aber der Apostel rief: Den Jüngling fordere ich von Dir, des Bruders Seele! Da seufzte der Greis tief auf, und heftig weinend rief er: Er ist gestorben! — Wie, und welchen Todes? —. Er ist Gott gestorben, erwiederte der Bischof, böse geworden, verloren, kurz, ein Räuber. Statt der Kirche hält er jetzt mit der gleichgesinnten Rotte jenen Berg besetzt.

Da zerriß der Apostel sein Gewand, wehklagte laut, schlug sein Haupt und rief: Einem wackren Hüter übergab ich dieses Bruders Seele. — Ein Pferd sey mir bereit, und ein Führer! Flugs — wie er war, eilte er fort aus der Gemeinde. Als er den Berg erreicht hatte, ward er ergriffen von der Vorhut der räuberischen Schaar. Nicht fliehend, nicht um Schonung bittend, rief er: Ehem: darum kam ich, führet mich zu Eurem Führer! Dieser erwartete ihn in voller trotziger Rüstung. Als er aber in dem Erwarteten Johannes erkannte, floh er beschämt von dannen. Aber Johannes, seines Alters uneingedenk, verfolgte ihn streckts ein Mahl über das andere rufend: Was fliehst Du, Sohn, mich Deinen Vater, einen waffenlosen Greis? Erbarme Dich mein, Kind, fürchte Dich nicht; Du hast ja noch Hoffnung des ewigen Lebens: Ich werde Christo Rechenschaft geben für Dich. Gern will ich, ist es Noth, den Tod für Dich erleiden, wie der Herr den Tod für uns erlitten. Meine Seele gebe ich für die Deine. Sieh', glaube nur; Christus sendet mich. Da stand der Jüngling still, mit gesenktem Blick. Dann warf er die Waffen von sich; zitterte, weinte bitterlich. Als der Greis ihm nahete, umarmte er ihn, Verzeihung flehend durch Wehklagen, in Thränen wie zum zweyten Mahle getauft. Nur die Rechte verbarg er. Der Apostel aber Bürgschaft leistend, schwur, daß er für ihn Vergebung vom Heilande erhalten hätte; dann flehte er, warf sich zu des Jünglings Füßen, küßte die durch Reue gereinigte Rechte und führte ihn in die Gemeinde zurück. Und in reichem Gebet für ihn, in anhaltendem Fasten mit ihm kämpfend, mit jeglichem Zauber der Rede sein Gemüth gleichsam anfingend, ging er nicht eher von dannen, wie man erzählt, als bis er ihn der Gemeinde wieder dargestellt und aufgerichtet hatte, als ein großes Beyspiel wahrer Reue und Buße, als ein Merkzeichen der Wiedergeburt, als ein Siegeszeichen sichtbarer Auferstehung. —

Nachdem Johannes mit solcher Liebe und Kraft, als ein guter Hirte die Heerde Christi geweidet, rings um sich her dankbare, sein Gedächtniß treu pflegende Gemeinden gestiftet, geordnet, gereinigt und geläutert, und sein Werk würdigen Schülern, unter denen wir nur den Märtyrer Polykarp nennen, empfohlen hatte: nahte sich nach der Verheißung die Stunde, wo er von Christo abgerufen werden sollte. Alters schwach ließ sich der Greis, so erzählt Hieronymus, von den Händen stützender Jünger in die Versammlungen tragen. Anhaltende Reden vermochte sein schwacher Mund nicht mehr zu sprechen. Nur das eine Wort wiederholte er jedes Mahl mit schwacher Stimme: Kindlein, liebet Euch unter einander! — Jünger und Brüder fragten ihn endlich, verwundert über die stets sich wiederholende Rede des sonst so reichen Mundes: Meister, warum immer dasselbe? Da antwortete der Apostel der Liebe: Weil dieses das Gebot des Herrn ist; wird nur dieses Eine erfüllt, dann ist's genug! —

Dieß war der letzte Ton des liebreichen, milden, durch die Himmelsglut der Sehnsucht nach Gott und Christo gereinigten feurigen Gemüthes; in diesem Testamente der Liebe hauchte der sterbende Jünger seinen Geist aus, sanft und ruhig.

Schon die Alten waren verschiedener Meinung über die Dauer seiner irdischen Wallfahrt. Die Neuern können gar nicht einig darüber werden. Am wahrscheinlichsten ist es, daß er unter Trajan gestorben, ein fast hundertjähriger Greis, wohl an acht und sechszig Jahr, nach dem Tode des Herrn seines Freundes, um des Wortes und des Zeugnisses Jesu Christi Willen ein Mitgenoß an der Trübsal, am Reich und an der Geduld Jesu Christi, unter allen Aposteln des Heilandes der letzte, der zu seines Herrn Freude einging, als ein frommer und getreuer Knecht.

Die Abendländische Kirche feyerte seinen Todestag

am 27sten December: die Griechische am 26sten Sept. und am 8ten May zugleich.

Wie im Leben, so auch hat die Sage ihn im Tode mit mancherley Wundern geschmückt. Aus den Worten Christi zu Petrus: So ich will, daß dieser bleibe, bis daß ich komme, was geht es Dich an? — ging schon zur Zeit des Joh. Ev. hervor: Dieser Jünger stirbt nicht. Diese Sage fand ihre Widerlegung in dem Tode des Apostels. Gleichwohl hat eine spätere schöne Dichtung des Jüngers Tod verschönt und in einen Schlaf verwandelt. Man sagt, er habe sich in voller Gesundheit sein Grab bereitet, darin liege er schlafend nur, nicht todt, bis der Herr ihn rufe am Ende der Tage; die Erde aber über seinem Grabe lebe und bewege sich leise und lind bey seines Athems Zügen, und aus ihr quille hervor stets erneuet heilendes Manna.*) — Dieser Glaube der alten Zeit verwandelt sich uns mit Recht in eine liebliche fromme Dichtung.

An dem Streit der neueren Zeit über des Apostels Charakter, der nach Einigen die höchste Milde und Liebe, bis zur hinschmachtenden Sehnsucht, nach Andern die donnernde Kraft stets jugendlichen irdischen Feuers seyn soll, nehmen wir nicht Theil **). Das Leben des Apostels selbst zeugt wider die Einen, wie die Andern. Von diesem Leben aber gilt, was ein Trefflicher unter uns von dem höchsten Charakter gesagt hat: — „Die Palme der Menschheit auf der Erde und in der Wolke, der gerade gewaffnete Stamm ragt auf und oben trägt er, in weiche Blüthen sich theilend, Honig und Wein, der Charak-

*) S. August. Tract. in Ioannem 124. Fabricii Cod. apoc. N. T.

**) S. Wegscheider a. a. O. S. 42 ff. Gegen diesen streitet wie der Schwarz in s. Buche: Das Christenthum in seiner Wahrheit und Göttlichkeit betrachtet. Erster Theil S. 129 ff. Falsch ists, vor Erweisung der Authentie der Joh. Schriften, daraus seinen Charakter zu mahlen. Sieht man den Zirkel nicht im Beweise?

ter von höchster Kraft und höchster Liebe"— Das war, das ist Ἰωάννης, ὁ ἐπιστήθιος, ὁ φιλοπατρούς*).

Dieses Mannes Werk nun ist das Evangelium, das seinen Namen trägt. Dieß behauptet einstimmig die kirchliche Ueberlieferung der Zeit, in welcher der neutestam. Kanon geschaffen wurde.

Eusebius, der eine große Masse von Ueberlieferungen vor sich hatte und den Gebrauch der kanonischen Schriften in den Morgenländischen und zum Theil auch in den Abendländischen Kirchen seiner Zeit kannte, rechnet das Evangelium, als ein Werk des Johannes, zu den allgemein als echt anerkannten, und gedenkt keines wichtigen historischen Zweifels an seiner Echtheit.**) Damahls, als Eusebius schrieb, war der Kanon seinem völligen Abschluß nahe. Daß das Evangelium des Johannes als sein Werk darein aufgenommen wurde, beruhete auf einer sicheren und einstimmigen Tradition aus alter Zeit. Könnten wir diese bis auf die Zeugenschaft der Zeitgenossen des Ev., oder der bekanntesten Jünger des Johannes zurückführen, so würden wir einen durchaus unverwerflichen Grundstamm der allgemeinen Uebereinstimmung späterer Zeiten allen Zweiflern zum Trotz darbieten. So gut ist es uns freylich nicht geworden! Wer aber die Sache recht bedenkt, wird deßhalb nicht verzweifeln an dem ältesten Ursprung jener Ueberlieferung.

Das Evangelium des Johannes ist ein großes dogmatisches Werk; so kündigt es sich an, in diesem Sinne schließt es. In seinem geschichtlichen Theile einfach und klar, hat es unergründliche Tiefen, so wie Dunkelheiten in seinem Dogmatischen. Und wiewohl es keiner besonderen Gemeinde bestimmt, sondern vielmehr ein la-

*) Das letztere Beywort verdankt er dem Grotius, der bey Petrus φιλόχριστος nannte.

**) KG. 3. 24. 25.

tholiſches Evangelium geweſen zu ſeyn ſcheint: ſo konnte es doch nicht von Allen gleich gut geleſen und verſtanden werden, gehörte alſo wohl immer nur einem kleineren Kreiſe der Liebhaber des Logos an.

Die Zeit, welche die lebendige Rede von Mund zu Mund ſo viel höher achtete, als die ſchriftliche, kindlich nur in jener lebte, und ſelbſt der Apoſtel Worte lieber hörte, als las, konnte auch nur theilweiſe mit apoſtoliſchen Schriften bekannt ſeyn, und ſelbſt das verehrteſte ſchriftliche Evangelium der lebendigen Rede nicht gleich achten, welche gleichſam noch von dem Athem der Apoſtel bewegt wurde. Dieß aber vergeſſen wir nur allzuleicht, und fordern thörichter Weiſe von jener Zeit, ſie hätte mit all ihrem Thun, Leſen und Schreiben unſrer ungläubigen Kritik beſſer zu Dienſt ſeyn ſollen. Blutzeugen waren damahls nöthiger, als Schriftzeugen.

Wie wenige und in wie wenigen Gemeinden Kleinaſiens und der benachbarten Länder weſtlich und ſüdlich werden jenes hohe Buch geleſen und gekannt haben! Die es kannten, lobten es in ihrem raſtloſen, leiderfüllten Leben, nicht in müßigen Büchern. Die erſte chriſtliche Kirche hatte ein gutes Gedächtniß und einen guten Glauben an truglose Zeugen, zweifelte nicht an dem Johanneiſchen Buche und forderte keine große Beglaubigung, wo die einfache Verſicherung kundiger Männer hinreichte.

Polykarp und Ignatius waren Schüler des Apoſtels; warum, fragt man, reden ſie nicht klar und deutlich von dieſem Evangelium? — Der einzige Brief des erſteren iſt unecht; wäre er auch echt, warum ſoll und muß er denn davon reden? Die apoſtoliſchen Männer ſchrieben, wie die Apoſtel; ihr geſchriebenes Wort, worauf ſie ſich beriefen, war das A. T. Ignatius in ſeinen echten und unechten Briefen ſchrieb aus dem Gedächtniß Johanneiſche Worte.*) Warum ſollte er ſeinen Gewährs-

*) S. Ep. ad Philadelph. § 7. 9. vergl. mit Joh. 3, 8. 10, 7. 9. ad Rom. § 7. vgl. Joh. 6, 32 ff. Andere Vergleichungen ſ. bey Mühlhorn.

mann nennen? Die Meisten seiner Leser kannten ihn, wie noch jetzt jeder gute, bibelfeste Christ in der Predigt Johanneische und Paulinische Worte leicht erkennt. Die rasche, lebendige Zeit des Martyrthums hatte zum Citiren keine Lust und Muße.

Papias, den man unrichtig für einen Schüler des Johannes hält, spricht vom Evangelium Johannis in den wenigen Bruchstücken, die uns Eusebius von ihm aufbehalten hat, gar nicht. Also nur für uns schweigt er davon. Aber hätte er auch gänzlich davon geschwiegen in seinem Werke, ja hätte er das Evangelium gar nicht gekannt, was verschlägt es uns? Die Urkunde, das Schweigen eines Liebhabers mündlicher Ueberlieferungen in jener Zeit kann nichts beweisen gegen den Johanneischen Ursprung, die Bekanntschaft, den Gebrauch des Evangeliums.

In der ersten Hälfte des zweyten Jahrhunderts, als mit dem herrschend gewordenen Christenthum die christliche Kirche gelehrt und schriftliebender geworden war, schrieb ein Freund und Schüler Valentins, Heraklеon, einen Commentar zum Evangelium des Johannes. Dieß bezeugt Origenes; er hat uns Bruchstücke aus jenem Commentar aufbewahrt. Gewiß war Heraklеon ein Grieche, der Alexandrinischen Schule angehörig; aber dessenungeachtet kann er, wie man sagt, in Italien geschrieben haben. *) Merkwürdig genug! ein Gnostiker, der, wie dieser Leute Art war, sich gern an die rechtgläubige Kirche anschloß und die offenbare Ketzerey davon gern verdecken wollte, schrieb eine Auslegung des Johanneischen Evangeliums, und mühet sich ab, durch dargewiesene Uebereinstimmung seines Systems mit des Theologen Johannes Evangelium, die Wahrheit seiner Meinungen zu bezeugen; und dieß so kurz nach des Evangelisten Tode. Rechtgläubige Väter, durch ihre Reisen, ihre Wissenschaft im Besitz apostolischer Ueberlieferungen,

*) Vergl. Orig. comm. in Ev. Joan. und Grabe Spic. P. Vol. II. pag. 85.

widersprechen zwar jener Beweisart: aber dem zum Grunde gelegten Kanon der Wahrheit in der Johanneischen Schrift widersprechen sie nicht. Hätten sie dieß gekonnt, wie viel leichter wäre ihre Widerlegung gewesen! Späterhin konnte Dionysius von Alex., als er den Nepotianern die Offenbarung Johannis entziehen wollte, auf dem Grund der Ueberlieferung behaupten, sie sey unecht und nicht des Apostels Werk.

Die ganze Schule der Valentinianer und die Montanisten, obwohl der rechtgläubigen Kirche Feind, suchen apostolische Autorität in dem Evangelium des Johannes. Wie konnten sie dieß im Angesicht der ganzen Kirche, wäre diese mit dem Johanneischen Evangelium nicht bekannt gewesen, hätte sie dasselbe nicht für ein Werk des Apostels gehalten?

Der vielgereiste Tatian und der Martyrer Justin kannten, wie es scheint, das Evangelium, führten Stellen daraus an, *) und daß sie den Namen nicht nannten, zeigt nur, daß jeder ihn wußte, keiner zweifelte. Tatian scheint, da er das Evangelium kannte, dasselbe auch in sein Diatessaron aufgenommen zu haben. **).

Am Ende des zweyten Jahrhunderts werden die Stimmen und Zeugnisse allgemeiner, lauter und deutlicher. Echte und unechte Schriften verweben in sich Johanneische Worte und Reden: sie setzen voraus, man kenne sie und von wem sie seyen. In dieser Art zeigt am meisten schon in frühere Zeit die Offenbarung für das Evangelium des Theologen Johannes.

Theophilus von Antiochien gegen das Ende des zweyten Jahrhunderts redet in seinem dogmatischen Werke von dem Johanneischen Evangelium, ohne allen Zweifel von dem apostolischen Ursprunge desselben. ***) Trauen wir spätern

*) S. Tatiani oratio ad Graecos. ed. Oberthür. §. 15. vergl. Joh. 1, 5. und §. 19. vergl. Joh. 1, 3. Im Justin ist nur eine Stelle ziemlich klar. Apol. 1. §. 61. vergl. Joh. 3, 3.

**) Theodoret. haeret. fab. 1. 20.

***) Theophili ad Autolycum lib. 2. §. 22.

Nachrichten, so nahm er dasselbige schon in seine Evangelienharmonie auf und zwar in einer Zeit, welche schon längst angefangen hatte, Echtes und Unechtes, Apostolisches und Nichtapostolisches in der schriftlichen Evangelientradition zu unterscheiden und das innerlich kanonische auszusondern. *) Der Zeitgenosse des Theophilus, Ammonius, scheint dasselbige gethan zu haben. **)

Irenäus, dessen Tage bis auf die Lebenszeit des Johannes hinabreichen, und in welchem sich die mündliche Tradition des Polykarpus fortpflanzte, nennt das Evangelium als Johannis Werk, welches der Apostel zu Ephesus verfaßt habe, wie er meint, gegen den Ketzer Cerinth. ***)

Clemens von Alexandrien, im vollen Gebrauch des Evangeliums, wußte es so schön zu bezeichnen und seinen Ursprung, daß Johannes dasselbe auf Bitten seiner Freunde aufgesetzt, anzugeben. ****) Der große Origenes, der mit seinem kritischen Auge sonst auch die Ueberlieferung nicht schonte, mit welcher Gewißheit spricht er von dem Johanneischen Werke, *****) legte er es aus in der Reihe der Apostol. Evangelien! —

Alexandrien aber und Antiochien, beyde der Sitz christlicher Wissenschaft, hochangesehen als bindende Mittelpuncte zerstreueter Ueberlieferungen, beyde in festen Verbindungen mit Ephesus, dem apostolischen Sitz des Johannes, mit Smyrna, wo des Apostels Jünger Polykarp der Gemeinde vorgestanden, — sie hatten gewiß genaues Kunde von dem Ursprunge wahrhaft apostolischer Werke.

Wußte das Abendland, Afrika, Italien und Gallien, vom Johanneischen Evangelium nichts, ehe Irenäus dorthin kam: wer konnte festhaltenderes, gegründeteres Zeugniß davon geben, als der in den alten Traditionen der ge-

*) C. Hieronymus Ep. 151. ad Algasiam.
**) C. Cave hist. litt. p. 68.
***) C. Irenaeus adv. haer. lib. 3, c. 11.
****) C. Euseb. H. E. 6, 14.
*****) C. Euseb. H. E. 6, 25.

sammten Kirche wohlerfahrene Irenäus? Tertullian, der Karthager, berief sich auf die Autorität der apostolischen Kirchen, als er des Johannes Evangelium gedachte im Streit gegen Marcion. *) Dem Hieronymus, der Morgen- und Abendländische Ueberlieferungen gleich gut kannte, so wie dem Augustin fallen gar keine Zweifel mehr ein. **) Wie konnten sie schwanken? Selbst offenbare Gegner des Christenthums unter den Griechen, Celsus, Porphyrius, ja selbst Julian kannten die Evangelien als ein Johann. Werk, bewiesen daraus gegen die Christen. ***) War es dieß nicht, gab es eine zwiespaltige Tradition darüber, (wie hätte es diese nicht geben sollen, wäre des Evangeliums Ursprung zweifelhaft gewesen von Ur an?) wie leicht hätten sie den apostolischen Ursprung der Schrift leugnen können!

Gewiß Eusebius, der urtheilende Sammler alter Ueberlieferungen in schriftlicher und mündlicher Rede, hatte ganz Recht, das Evangelium als ein von Allen als Johanneisches Werk anerkanntes, eben darum aber wahrhaft kanonisches in das Verzeichniß der göttlichen Schriften einzutragen. ****)

Spätere Zeugen sind hier nicht Noth. Denn schon als Eusebius schrieb, war der Evangelienkanon längst abgeschlossen und unzerstörbar. *****)

Wer nach solchen Zeugnissen orthodoxer und selbst ketzerischer Ueberlieferungen für die Echtheit des Evangeliums gegen dieselbige streitet aus sogenannten äußern Gründen,

*) Adv. Marc. lib. 4. c. 5.

**) Wir enthalten uns deßhalb hier aller weitern Anführungen. Ueberhaupt ist zu bemerken, daß diese traditionellen Untersuchungen nur so weit fortgeführt werden dürfen, als bis die allgemeine Gewißheit und Uebereinstimmung, wie hier, im Eusebius erscheint.

***) Celsus, s. Orig. cont. Cels. 2, 31. 36. Porphyrius, s. Hieronymus adv. Pelag. lib. 2. Julian, s. Cyrillus adv. Jul. lib. 8. p. 262. 10. p. 327.

****) Euseb. H. E. 3, 25.

*****) Der Evangelienkanon ward für die rechtgläubige Kirche schon zur Zeit des Irenäus geschlossen.

weiß kaum, was er will. Es ekelt mich an, den weit ausgetretenen Streit, dessen Acten Wegscheider und auch Eichhorn vollständig verzeichnet haben, *) hier von Neuem zu beginnen. Man weiß nicht, soll man darin die Unkritik der Angreifenden, oder die Geduld der Vertheidigenden mehr bewundern. Mit fast harduinischer Hartnäckigkeit wollte man den schweigenden Vätern, die weder leugnen, noch bejahen, lieber das Leugnen entlocken, als das Bejahen, wollte den nach eignem Kanon lebenden Marcioniten und Ebioniten, den Alogern, (Antimontanisten), dem Cardo und dem Faustus, welche das Evangelium entweder nicht kannten, oder nicht annahmen aus dogmatischen Grillen, oder endlich für interpolirt hielten, mehr glauben und leichter, als den rechtgläubigen, darum aber nicht immer leichtgläubigen Vätern, welche im beglaubigten Besitz alter Traditionen und im lange erhaltenen Gefühl des wahrhaft Apostolischen waren und blieben, bis das Unglück der Zeiten der Kirche Licht und Klarheit, geschichtlichen und kritischen Sinn raubte.

Solchen, gegen die Zeugnisse der Geschichte tauben Ohren predigt man immer fast noch vergeblich, daß durch solches Schweigen und Leugnen die sonst gewisse Ueberlieferung nicht gestört werden kann, und daß namentlich die Aloger, mögen sie nun dem Logos oder dem montanistischen Pneuma feind gewesen seyn, aus innerem Irrthum leugneten wider das Zeugniß der Geschichte, was die Kirche aus innerem Wahrheitssinn, aus welchem der

*) Außer diesen vergleiche man des neuesten holländischen Vertheidigers Abhandlung: Pro Evangelii Johannei αὐθεντίᾳ, dissertatio critico-theologica. Auctor Guil. Huibert van Griethuysen. Hardervici 1807. 8. worin Seite 7 — 15 eine ziemlich vollständige Litterargeschichte dieser Untersuchung gegeben ist. Griethuysens Vertheidigung selbst wiederholt das in Deutschland längst Bekannte, am meisten streitet er mit Evanson, der gegen die Authentie aller 4 Evangelien meist aus inneren Gründen kämpfte, und den zu seiner Zeit schon Priestley widerlegt hatte.

Kanon größtentheils hervorgegangen ist, jenem Zeugnisse gemäß behauptete.

Nur diejenigen Gegner müssen immer von Neuem gehört und zurecht gewiesen werden, welche kühn genug sind, selbst wider das Zeugniß der alten Kirche, mit demselbigen Recht, mit welchem der Kanon geschaffen, denselben nachschaffen wollen, und also aus innern Gründen der Kritik die Authentie des Evangeliums anfechten.

Es ist hart zu sagen, aber wahr, daß das Evangelium Johannis erst dann angezweifelt wurde, als die Kritik, ideenlos geworden, die eitle Lust geboren hatte, dem dunklen Zeugniß alter Geschichten durchaus zu mißtrauen aus allzugroßem Vertrauen in das eigene, neue Licht. Sonst wurden durch großartige Zweifel die Grundvesten der geschichtlichen Wahrheit tiefer begründet, Betrug, Unwahrheit und Lüge aufgedeckt und vernichtet; jetzt aber fing man an, unter dem gemißbrauchten Namen der Kritik durch allerley kleine Zweifeleyen die Geschichte zu verfälschen, ihre Lebenskraft zu vernichten, und die vollen Adern ihrer Wahrheit zu zerschneiden. — Vor dem gewaltigen Heros der neueren Protest. Kritik, J. S. Semler, und Allen, die ihm wahrhaft nachfolgten, blieb des Johannes Evangelium gerechtfertigt stehen; als aber die kleinen Helden kamen, die mit dem rechten Fuß schon außer dem Christenthum standen, und deren rechtes Auge ein Schalk war in der Kritik, die neuen Aloger, da sollte unser bleibendes Evangelium fallend ihnen zum Meisterstück der kritischen Kunst dienen, — den unglücklichen Meistern!

Da das Evangelium auch in dieser schlimmen Zeit gute Verfechter gefunden, welche es selbst gegen die kleinsten Angriffe glücklich vertheidigten; so wollen wir, um nicht Ekeles zu wiederholen, hier nur die vornehmsten Einwürfe berühren, die todtgeborenen Thorheiten vieler Gegner in ihrem Grabe dahinterlassend.

Allerdings kann die über den Johanneischen Ursprung und demnach über die Kanonicität des Evangeliums entscheidende Tradition der alten Kirche auch falsch und irrig seyn in ihrem Ursprunge. Aber nicht darum, weil im Anfange christlicher Gelahrtheit Einige davon schwiegen, im Fortgange derselben Andere aus dogmatischen Gründen leugneten, oder zweifelten. Sondern allein darum, weil das historische Wissen der Traditionen um den Ursprung des Johanneischen Evangeliums aus Mangel an schnellem Verkehr und sicherem Gedankenaustausch der Gemeinden irren, das kritische Gefühl aber von dem was apostolisch war in Inhalt und Form und was nicht, aus Mangel einer kritischen Wissenschaft irre geführt werden konnte. Aus dem Dunkel solcher Ueberlieferungen, in denen man die einzelnen Stimmen und Urtheile nicht mehr unterscheiden konnte, vermochten spätere Zeugen kein helles, ganz unumwölktes Tageslicht zu gewinnen.

Daß die allerälteste Tradition äußerlich sehr begünstigt war, über den Johanneischen Ursprung unsers Evangeliums entschieden gewiß zu werden, bedarf dieß noch eines Beweises? Gerade daß Johannes so stetig einer solchen Hauptgemeinde, wie Ephesus, angehörte, gab den Erkundigungen über seine Schriften eine größere Leichtigkeit und Gewißheit. Dem Johanneischen Evangelium konnten gewiß mehr, als sieben Gemeinden im Umkreise von Ephesus sicheres Zeugniß geben, oder durch Verweigerung desselben ihm sein Ansehn entziehen. Alle hatten den Lieblingsjünger des Herrn gesehen, gehört; sein Bild ruhete seelenvoll in ihrem Gedächtnisse, seine Art zu reden und zu seyn, ward fortwährend geliebt. Wie sollte nicht ein so wichtiges Buch, wie dieß Evangelium, wäre es nicht von Johannes gewesen, nicht von Anfang an Widerspruch gelitten haben, zumahl, da es eine neue und höhere Erkenntniß, oft gar von den schon vorhandenen und im Gedächtniß wohlbewahrten Evangelien abweichende Nachrichten von Christo in den Gemeinden ein-

führte? Die mündliche Lehre des Apostels mit allen Zügen seiner persönlichen Kraft und Milde, allen Grazien seiner salbungsvollen, huldseligen Sprache klang lange in den Ohren seiner Schüler nach; ihr Grundton wenigstens lebte noch lange in dem Kreise seiner Hörer fort. Kam zu diesen ein solches Evangelium, des Johannes Namen an der Stirn tragend, tief im Herzen aber so geheimnißvolle Winke von der Freundschaft Christi und Johannis, — und ein solches wäre Trug gewesen, Nachahmung nur, Nachäfferey, — wie sollte es nicht von denen Widerspruch erlitten haben, welche Alles zur Vergleichung und Prüfung bey sich und in sich hatten? Des Offenbarung aber unter des Apostels Namen ging es so; sie ward mit Widerspruch geboren.

Bey Evangelien, denen die Eigenthümlichkeit nicht des Verfassers, sondern des Sammlers fehlte, da konnten die Urgemeinden leicht irren, und dem Matthäus und Markus zuschreiben, woran diese nur einen entfernten, sehr mittelbaren Antheil gehabt haben mochten. Schwer, fast unmöglich war aber der Irrthum und die Täuschung bey dem Evangelium, in dessen kleinsten Zügen die Eigenthümlichkeit des Verfassers so lebendig, so seelenvoll ausgeprägt war, und dem vorhandenen Bilde von ihm so gleich kam. Dieß war aber die innere Kritik der ältesten Kirche, deren Verlust im Gewirr der Zeit durch schriftliche Zeugnisse glaubwürdiger Männer ersetzt wurde. Glauben wir jener, so müssen wir auch dieser glauben; jene aber können wir nach unserer eigenen innern Kritik nicht verwerfen, wofern nur ein Schatten jenes lebendigen Bildes von Johannes, wie es in den ältesten Zeiten lebte, auf uns gekommen ist.

Hast Du nun, lieber Leser, jenes Apostels seelenvolles Gemählde, wie wir es zu zeichnen suchten, deinem Sinn tief eingeprägt; so vergleiche und prüfe mit uns, ob du es wiederfindest in diesem unserm Evangelium.

Zuvörderst, daß ein Apostel ein solches von den andern in der Art und Weise der Darstellung abweichendes Evangelium geschrieben, wen kann es befremden? Wären auch die andern wirklich von Aposteln und nicht vielmehr wirklich nach denselben von ihren Schülern geschrieben worden, wie verschiedene Gaben und Eigenthümlichkeiten apostolischer Darstellung hatten in der Evangeliencomposition Raum? Der an der Brust des Herrn geruhet hatte, mußte ein ganz anderes Evangelium schreiben, als der entfernter stehende Matthäus, als die beyden Evangelisten, Markus und Lukas, welche nur Schatten waren apostolischer Sonnen. Gerade die ganz besondere Eigenthümlichkeit und der Erguß so sehnsüchtiger und wehmuthsvoller Gefühle in diesem Evangelium giebt ihm eben das echt apostolische Gepräge. — Ich meines Orts würde ohne so scharf ausgeprägte Eigenthümlichkeiten des Ganzen das Apostolische in diesem Buche nicht anerkennen; dazu zwingt mich die so oft und tief empfundene Lebenskraft und göttliche Originalität des apostolischen Zeitalters im engeren Sinne. Ja ich darf es dreist behaupten, nur evangelische Männer, wie Markus und Lukas, kein Apostel aber, wie Matthäus und Johannes, konnten solche Evangelien schreiben, wie die drey ersten sind, ohne Originalität und Individualität, wie sie die evangelische Sage des Mundes ihnen darbot; Apostel aber konnten nur dogmatisch-historische Evangelien schreiben, wie das Johanneische eins ist. Entweder dieß, oder ich bescheide mich gern, den apostolischen Typus der kanonischen Schriften nicht zu verstehen. —

Die unterscheidende Eigenthümlichkeit aber unseres Evangeliums besteht, um kurz das nachher Auszuführende anzudeuten, eben darin, daß es aus einem Guß geschaffen, als ein harmonisches Ganzes aus den beyden Grundbestandtheilen, dem historischen und dogmatischen, das volle Leben eines Augenzeugen in den geschichtlichen

Dingen und die ursprüngliche Kraft eines von Gott und Christo gelehrten Apostels in den dogmatischen Ideen darstellt, die volle Seele und das reiche Herz des Darstellenden ganz in sich aufgenommen, und sich mit dem frischen Lebensodem der urapostolischen Offenbarung durchdrungen hat. Dem Aehnliches weht nur in den Schriften des Apostels Paulus. Suchen wir nun für dieses Evangelium einen namhaften Verfasser, in dessen Bilde sich das Bild des Evangeliums persönlich wieder darstelle und belebe: wen könnten wir wohl aus jener Zeit besser finden, als eben nur den Jesus liebenden Johannes, den uns die alte Tradition als ganz sicheren Bürgen dafür gestellt hat?

So weit wir seine äußere Geschichte kennen, enthält sie den schönsten Raum für eine solche Composition. Die Geschichte sagt, Johannes habe dieß Werk in Ephesus geschrieben. Warum sollen wir widersprechen?

Göttliche Kraft und Milde war im Johannes, sagt seine innere Geschichte. Auf jedem Blatte mahlen sich beyde zur schönsten Vermählung. — Johannes war des Herrn Freund, der an seiner Brust geruhet. Sehet ihr denn nicht, wie sich der in so großer Freundschaft demuthsvolle Apostel bescheiden versteckt, und doch nicht verbergen kann, daß er so hoch geehrt und so innig geliebt ward? Die Kunst der Nachahmung ist groß, aber so Großes kann sie nicht, daß sie das Ursprüngliche selbst darzustellen vermöchte. — Nennet die Paulinische Lehre das Haupt des Christenthums, hier in diesem Evangelium habt ihr das volle Herz Christi! Alles lebt in diesem Evangelium, nicht gemacht und nur gemahlt sind die Personen; sie leben und weben, und wir sehen Alles, als erlebten wir es selbst vor unsren Augen; nur ein Augenzeuge kann so schreiben zum lebendigen Daseyn, nur ein Augenzeuge, der mit stets vollem Herzen den Herrn begleitete, dessen Augen und Ohren durch die Freundschaft und die Liebe zu Christo begeistert und geschärft

waren: könnt ihr uns einen Augenzeugen nennen, von dem dieß Alles so gut gesagt werden könnte, als den Apostel Johannes? — Wenn ein reingestimmtes Gemüth in diesem namenlosen Evangelium so heitere Klänge der Freude, so wehmuthsvolle Töne der Trauer und so reiche Akkorde himmlischer Sehnsucht vernimmt, — und aus des Apostels Leben ein klares Bild seiner Seele gewonnen hat, — wird er nicht ausrufen: in den Tönen höre ich die Farben, in den Farben schaue ich die Töne, Johannes ist's und kein anderer!

Aber untersucht nur das Evangelium genauer, mißt die Höhen und Tiefen seiner Speculation im Anfang, wägt den Inhalt der dogmatischen und ethischen Ideen durch das Ganze, berechnet den Flug des feurigen Gebets, betrachtet und zerlegt das Ganze in seiner kunstvollen Zusammenfügung, faßt dann das Einzelne Alles wieder zusammen in dem Bilde des Ganzen; sprecht dann begeistert; nur ein Engel konnte es schreiben! Warum wollt Ihr dem Johannes diese Engelsfarbe, diese Engelshand, diesen Adlerflug gen Himmel absprechen wider der Geschichte Zeugniß? Stiegen doch Engel herauf und herniederauf des Menschen Sohn; und seit jener Zeit giebt es immer noch Engelsseelen in sterblichen Leibern.

Aber wir wollen ruhiger, bildloser reden, den unbegeisterten Gegnern zu Liebe und unsrer Absicht zum Nutzen.

„Hast Du, fragen die Gegner, so hohe Begriffe „von der Vollendung apostolischer Werke: wie willst Du „denn, daß der Apostel Johannes dieses Evangelium ge„schrieben habe, in welchem doch von Christo so ungleiche „Vorstellung, ja Widerspruch herrscht? Oder ist's nicht „ungleich und widersprechend, wenn in dieser Schrift „Jesus bald der Messias, bald der Sohn Gottes, bald „des Menschensohn genannt wird, hier der hypostasirte „Logos in ihm Fleisch geworden, dort der Geist Gottes „auf ihn herabgestiegen ist, heyde bald ihentisch, bald

„nicht; an einem andern Orte aber Christus selbst seine „göttliche Natur auf die Wirksamkeit Gottes in ihm und „durch ihn zurückführt? Eine solche Schrift, in der die „Einheit Christi mit Gott, dem Vater, bald als eine me„taphysisch mystische, bald als eine ethisch menschliche „dargestellt wird, kann dem Apostel Johannes unmöglich „gehören. Wie willst Du solche Ungleichheiten und Wi„dersprüche lösen in dem sich ganz gleichen Johannes? „Und wenn wir nun den Anfang genauer betrachten, kann „dieses von derselbigen Hand seyn, welche das Ganze ge„schrieben hat? Denn abgesehen, daß wir dem Johannes, „dem einfachen und gewiß ungelehrten Apostel, so hohe „Speculationen und Schulbegriffe der Gnosis nicht zu„trauen, wie unvollständig, ungenügend und geschicht„lich unklar ist doch dieser Anfang! Denn kaum wird ja „in dem ersten Capitel Jesus mit Namen genannt; der „Gegenstand also der Erzählung fast versteckt. Und wie „schwankend und halb sind die Nachrichten von Johannes „dem Täufer! Lieber wollen wir annehmen, des Evan„geliums wahrer Anfang sey verloren gegangen und eine „spätere Hand habe den jetzigen locker und los zusammen„hängenden, unvollständigen gemacht, vielleicht aus den „Trümmern des echt Johanneischen, gewiß aber wider des „Apostels Sinn und Weise. Diese spätere Hand aber „scheint auch in dem Ganzen Ungehöriges ausgestreuet zu „haben. Denn, wie sollten doch aus einer und derselbigen „apostolischen Quelle die rein geistigen Beweise für die „höhere Abkunft Christi, zugleich auch die Wundererzäh„lungen als eben so viel äußere Beweise für dieselbe ge„flossen seyn? Das Wunderunkraut hat ein Anderer ge„pflanzt, nicht der Apostel! Und wenn wir solche Orts„unkundige Dinge über Palästina in diesem Evangelium „lesen, wie, daß man vom Jordan nach Galiläa in einer „Tagereise kommen konnte, 2, 1. 1, 29. 35; ob man „gleich besser weiß, daß es eine Entfernung von 18 Meilen „war; daß Jerusalem nicht in Judäa liege, 3, 22. und

„daß endlich der Teich Bethesda so heilende Wunder-
„kraft gehabt habe: können wir dieß Buch dem in Palä-
„stina geborenen und erzogenen Johannes zuschreiben?
„Ja wollten wir alle die Widersprüche aufdecken, welche
„in gleichen Begebenheiten zwischen diesem und den drey
„ersten Evangelien walten, alle die unauflöslichen Räth-
„sel in der zeitlichen und pragmatischen Reihenfolge der
„Dinge, worin das Johannesevangelium den andern wi-
„derspricht: wir würden das schon an sich Klare bis zur
„übervollsten Evidenz erweisen, daß an diesem Evangelium
„Johannes entweder gar keinen, oder nur einen sehr ge-
„ringen und mittelbaren Antheil gehabt; daß das Ganze
„entweder gleich Anfangs aus mehreren Quellen zusam-
„mengeflossen ist unter der sammelnden Hand eines un-
„bekannten Katholikens, der es im Ende des ersten, oder
„im Anfange des zweyten Jahrhunderts seiner Parthey zu
„Liebe so zusammengesetzt hat, oder daß es für ein Werk
„war des Johannes in seiner Grundanlage, in seiner
„jetzigen Gestalt aber für eine von einer späteren Hand
„überarbeitete und mit allerley Zusätzen bereicherte Schrift
„gehalten werden muß. Diejenigen aber, welche das
„schlecht zusammengenähete Werk als ein Erzeugniß hoher
„Speculation und Contemplation, ja wohl gar für ein
„Werk großer Kunst, voll Einheit und klangreicher Har-
„monie lieben und bewundern, die mögen bedenken, daß
„ihnen ein jüdischer Mann, wie Johannes, ungelehrt
„und ein Laie in der Kunst und Wissenschaft, so Großes
„und Schönes nicht zu schaffen vermochte."

Dieß und dem Aehnliches reden die Gegner mit großer Beredtsamkeit, trefflicher Geschichtskunde des urchristlichen Lebens, vollendeter Exegese und erstaunlicher Dialektik, wie sie gern von sich glauben. Und doch, welcher Unbefangene möchte sie nicht bedauren, diese in unglücklichen Künsten der Verwirrung Verlornen!

Denn, um das ungerade und verworrene Schlußsystem etwas genauer zu betrachten, und den Fra-

genden Schritt vor Schritt Antwort und Rechenschaft zu geben.

Können ungleiche Bezeichnungsweisen nicht in einem und demselben Schriftsteller Raum haben, sobald das Ungleiche gleich gemacht wird durch eine und dieselbige Grundidee? So aber ist's im Johannes. Reich und mannigfaltig bezeichnet er das Göttliche und Menschliche in Christo, die Einheit beyder Naturen und die Wesens- und Willenseinheit des Sohnes und des Vaters bald so, bald so. Der von Urangewesene Gottessohn, der vom Himmel herabgestiegen und als Logos Fleisch geworden, derselbige, als Menschensohn, wird vergottet und verklärt durch den Geist Gottes; und der von Ur an Wesens Eins war mit dem Vater, muß er nicht auch als wahrer Mensch Willens Eins seyn mit demselbigen? Wo ist da Widerspruch, wo nur nothwendige Folge ist das Andere aus dem Einem, wo die verschiedenen Betrachtungsweisen des Göttlichen und Menschlichen, hier die eine, dort die andere vorwaltend, beyde aber immer in dem uralten Parallelismus Himmels und der Erde begriffen, in den beyden gleichbedeutenden Ausdrücken wieder vereinigt werden: daß das Wort Fleisch geworden, und daß der Menschensohn verklärt worden sey in Gott, dem Vater? *) Als Johannes schrieb und Paulus da waren Griechische und Jüdische Elemente schon vereinigt in dem alle Weisheit und alle Sprachen in sich aufnehmenden Christenthum. Das Christenthum hatte aus der tieferen Morgenländischen Weisheit durch sein klares Wort den Logos geschaffen und in demselbigen alle seine Ahnung und Sehnsucht ausgesprochen; die Hebräische und Jüdische Weisheit hatte sich von Ur an durch den Geist Gottes beleben und beseelen lassen und sich selbst in Gott personificirt, als seine Rathgeberin bey der Weltschöpfung, als die Gespielin der Menschenkinder. Es war eine und dieselbige Uran-

*) Mehr hierüber in der Auslegung von Cap. 1 und 17.

schauung, die Griechische und die Hebräische. Die Idee derselben fand, nachdem sie lang sich gesehnt und zur Erscheinung gerungen hatte, endlich die volle göttliche Wirklichkeit in Jesu, dem Gesalbten und Heiligen des Herrn. Was wollen wir nun mit unsren Widersprüchen, wenn wir bey Johannes dasselbige finden, wie bey Paulus, daß sie eine und dieselbige Grundidee in der neugeschaffenen Sprache der neuen geistigen Welt bald Griechisch, bald Hebräisch ausdrücken, und durch die Aufnahme verschiedener Bezeichnungsweisen den alten Zaun der Trennung gänzlich aufheben durch den Friedensstifter, Jesus Christus?

Durch diese Gegenrede ist auch der zweyte Einwurf schon zur Hälfte widerlegt. Es ist wahr so hohe Dinge, wie die Worte des Anfangs, nehmen sich wunderbar aus in dem Munde des Galiläischen Fischers. Woher hat er sie? Es sind Worte der Gnosis, woher kam ihm, dem Ungelehrten, diese? Wollt Ihr den Gotteshauch in diesen Worten nicht erkennen: so seyd doch nur gerecht gegen die menschliche Kraft des Geistes, welche damahls, wie jetzt, in so Gotthegeisterten Männern sich leicht erheben und das Leichtgelernte der herrschenden Schulweisheit reinigen, läutern und vollenden konnte in der zur tiefsten Erkenntniß göttlicher Dinge herabsteigenden und Ungehörtes und Unaussprechliches aus der Tiefe verkündenden Seele des Apostels. Was wir in wenigen Jahren so leicht zu lernen glauben, das soll den Aposteln so unendlich schwer, ja unmöglich gewesen seyn. O der thörichten Eitelkeit!

Wie, das Evangelium hätte einen unpassenden, schlecht mit dem Ganzen zusammenhängenden Anfang? Wartet doch nur eine kleine Weile, so wollen wir Euch des Evangeliums tief durchdachten, einheitvollen Plan vor Augen legen. Aber ihr glaubt dem kunsterfindenden Exegeten nicht! Wohlan! So leset, wofern Ihr nur Augen habt und Herz zu glauben, Johannes habe nicht

so trockene Geschichtserzählung gegeben, wie Ihr wünscht, er habe an den Sohn Gottes und seinen Ursprung aus Gott geglaubt: leset die Bezeichnung Jesu Christi in diesen und andern gleich bedeutenden Worten mehr denn sechszehn Mahle in den 51 Versen des ersten Capitels. Ist's nicht geschichtlich, daß Johannes sagt, Jesus Christus sey der eingeborene Sohn vom Vater, er sey aus des Vaters Schooß herabgestiegen, habe Gnade und Wahrheit gebracht, sey, ungeachtet Johannes der Täufer von ihm gezeugt habe, von den Seinen nicht aufgenommen worden? Sehet doch nur, wie schon Vers 6. die menschliche Geschichte beginnt, und immer wieder verschlungen von dem vollen Gemüthe der Contemplation, endlich V. 19. aus dem vollen Strom der Rede auftauchend, sanft und mild fortfließt bis ans Ende. Oder konnte Johannes wo anders beginnen, als: im Anfang war das Wort, da doch Jesus Christus das Wort wirklich war von Anfang an, und der Gottessohn und Gott früher, als Abraham? Wo beginnen die andern Evangelisten, außer Markus? Ist's nicht auch droben, bey Gott, nur in andern Worten, andern Bezeichnungsweisen, dunkleren Hüllen?

War dieß *nicht* der echt Johanneische Anfang, Vers 1; der 19te Vers war es gar nicht. War dieser Anfang nicht in Johannis Art und Weise, ein anderer, den Anfängen des Matthäus und Lukas mehr ähnliche, wäre es gar nicht gewesen. — Die spätere, überarbeitende, oder aus den Trümmern des Verlorenen sammelnde Hand, erkennt sie doch nur, es ist die Eurige, die allerspäteste, zerstreuende, zertrümmernde Hand.

Hätte uns das erste Capitel von dem Täufer Johannes nichts erzählt, diese halben Nachrichten, wie Ihr ja sagt, wie wenig wüßten wir von ihm! Gerade das Schönste hätten wir nicht; seine eigenen Worte von der Taufe Jesu und seinem Verhältnisse zu dem Messias, diese konnte uns nur Johannes, einer seiner Jünger,

recht aufbehalten. Wollt Ihr aber den Evangelisten zwingen, mehr von ihm zu erzählen, thut uns doch den Gefallen und fragt ihn lieber zuerst zornig oder nicht, warum er uns von Jesu Christo nicht mehr erzählt habe?

Aber, wenn nur nicht das Wunderkraut in dem Garten dieses Evangeliums stände, — nicht wahr, Ihr feinen Kenner und Liebhaber geistiger Beweise, Ihr ließet dann ruhig nur die erste ursprüngliche Hand des Johannes darin walten, und nähmet die zweyte, von Euch hineingelegte, gern zurück?

Sonst war es anders. Da wollte man gerade darum, weil in diesem Evangelium nicht viel Wunder erzählt würden, sondern mehr Worte und Reden Christi, dasselbe am liebsten als ein Werk des Johannes anerkennen, und rühmte es sich vor den andern, als das geistigste. Jetzt will man den Apostel auch um diese wenigen bringen. Wollten wir streng seyn, so müßten wir die Gegner ersuchen, uns in dem Evangelium die zweyte von der ersten Hand genau zu sondern, und uns namentlich in den Stellen, in welchen Wunder und Reden so eng in einander gefügt sind, wie Cap. 5. 6. 9, die Fugen der ersten und zweyten Arbeit sicher anzugeben. Könnten sie dieß nicht, wie sie es denn wirklich nicht vermögen, so würden wir zu ihren Beweisen und Schlüssen ein bedenkliches Gesicht machen. Daß die beyden Hände sich so ganz unterscheidungslos in einander gefügt hätten, als wären sie eine und dieselbe, dieß können wir auf so leichte Art nicht zugestehen.

Aber abgesehen, was für eine schlechte Hierobotanik würde das geben, wenn wir alles Unbegreifliche und Wunderbare, alles, was von unserer Ansicht und Fassungskraft abweicht, flugs in namenloses Unkraut verwandeln wollten. Wie arm und dürftig wäre dann der Garten alter Geschichte, wie arm und dürftig selbst der unsrige, wenn alle ausländischen Pflanzen daraus vertilgt würden als Unkraut. Wer hat Recht, die Wun-

derglaubigen, oder die Wunderleugnenden? Jenen ist das Wunder eine Himmelsblume der Vorwelt, auf dem Boden des Glaubens und der Liebe erwachsen, von dem Thau des sich herabsenkenden Himmels angehaucht, von der Sonne Gottes freundlich erwärmt; diesen ist's ein Unkraut der Täuschung, des Irrthums, der Lüge, in dunkler Nacht geboren. Dieser Gegensatz aber, in diese kritische Untersuchung hereingezogen, ist einem endlosen Streite unterworfen. Wahr ist es, hat Christus keine Wunder gethan, wie können wir annehmen, Johannes, der seinen Freund stets begleitete, habe solche Thaten erzählen können. Aber woher weiß man jenes? Die Geschichte sagt das Gegentheil. Sollen wir unsrem Wunder leugnenden Verstande mehr glauben, als der wundervollen Geschichte? Nicht Christum fragen wir zuerst, ob er Wunder gethan habe; sondern seine Apostel fragen wir zunächst. Der göttliche Mund schweigt, nur der menschliche redet für ihn. Und wenn dieser treu und redlich erzählt von den Wundern des Herrn, wer kann zu ihm sagen: Du lügst! — Aber Ihr Wunder hassenden Meister bedenkt doch nur recht, was Ihr redet! Die Apostel sind Euch ja nur menschliche Zeugen göttlicher Dinge, ungelehrte Galiläer, denen Ihr ja kaum einen Deut Eurer Weisheit und Klarheit zutrauet; wie kommt es denn, daß Ihr sie so auf einmahl in Euer eigenes Wesen umgestaltet? Als wären sie kritische Forscher und nüchterne Pragmatiker gewesen, und als hätten sie durch das Apostelamt den kindlichen Glauben jener Zeit an Zeichen und Wunder der Gotteskraft nicht veredelt, sondern verloren! Lieber laßt sie doch, solcher Ehre unwerthe, irrende Kinder seyn, deren dunkler Glaubenssinn an Eure männliche Klarheit nicht hinanreicht. Weder Exegese, noch Kritik kann sie verwandeln in das, was wir sind. Sie waren weder, wie Einige meinen, wunderſüchtige, fleischlichgesinnte Juden, welche suchen, was nicht war, noch, wie Andere wollen, wunderscheue, wesenlose Idea-

listen, welche weder sahen noch hörten, was wirklich da war. Hat einer der Apostel und Evangelisten diese Mitte getroffen, so ist es Johannes in diesem Evangelium.

Aber weiter, Ihr scharfsinnigen Gegner, wie seyd Ihr doch mit Eurer Exegese des Evangeliums so schlecht bestellt, daß Ihr aus Stellen, wie 2, 1. 1, 29. 35 und 3, 22 u. a. m. so ortsunkundige Dinge herauslesen, um nur auf alle Weise dem Johannes dieses Buch zu entreißen! Der erste beste grammatische Ausleger kann Euch belehren, daß Eure exegetischen Schnitzer die vermeintlichen des Johannes bey weitem übertreffen. Verzeiht uns, wenn wir ohne Widerlegung lachen und vorübergehen; denn rechter Ernst scheint es auch Euch damit nicht gewesen zu seyn.

Und nun gar die seltsamen Widersprüche, die Ihr aufdeckt zwischen Johannes und den andern Evangelisten, was beweisen sie mehr, Eure verworrene Unkritik, oder den nicht Johanneischen Ursprung des Evangeliums? Denn gesetzt, die Widersprüche, bey deren Betrachtung wir uns jetzt nicht aufhalten dürfen, wären wirklich alle vorhanden, wie schlecht versteht ihr Euch doch auf kritische Schlüsse! In diesem Evangelium habt Ihr, nach dem Zeugnisse der Geschichte und des Buches selbst, einen Augen- und Ohrenzeugen und zwar einen so gewissen und treuen; in den andern Evangelien aber, deren Ursprung dunkel ist, und sich in der unbestimmten Mannigfaltigkeit der evangelischen Sage verliert, erzählen zum Theil unbekannte Männer und es ist sehr ungewiß, ob Gesehenes oder nur Gehörtes. Was ist also dem Unbefangenen natürlicher, als die Erzählung des Augenzeugen, welche außer dem Wunderbaren nichts Unwahrscheinliches enthält, zur kritischen Norm und Regel für die andern Erzählungen zu machen! Gewiß, es ist ein schlechter Beweis Eurer Wahrheitsliebe, wenn Ihr in einer ideenlosen Skepsis und Kritik verloren, immer nur das zur kritischen Regel macht, was Eurer jedesmahligen Meinung

dienen kann. Denn wollten wir Euch aufs Gewissen fragen, wie Ihr es mit der Glaubwürdigkeit der drey ersten Evangelien haltet, wir würden nichts Erfreuliches für sie von Euch hören. Verschiedene Nachrichten sind nicht immer Widersprüche, und es liegt ja am Tage, daß nach dem verschiedenen Bereich und Erreich der Augen und Ohren von dem Einen dieß, von dem Andern jenes aufgefaßt und erzählt wird. Wie sagt Ihr denn nun, weil Einer dieses, der Andere jenes erzählt ohne Widerspruch, sey dem Einen dieß, dem Andern jenes abzusprechen!

Wie wir auch Eure Einwürfe drehen und wenden mögen, sie können uns des Evangeliums Johanneischen Ursprung nicht ungewiß machen, oder vernichten. Wir bleiben dem uralten Glauben davon getreu, und wiewohl wir in diesem geistigen Evangelium so Großes und Schönes bewundern, ja wahrhaftige Kunst darin erkennen, dennoch behaupten wir, Johannes, der Freund Jesu Christi, sey der echte Künstler dieses Werkes. Denn, obgleich ungelehrt und Laie in der Kunst und Wissenschaft damahliger Zeit, hatte er, dem Herrn und Meister so befreundet und ein Theilhaber an dem ausgegossenen Geiste, ein neues Leben in sich geboren, in welchem eine Wissenschaft und eine Kunst sich gestalten konnten und mußten, welche um so größer und erhabener waren, je mehr sie aus dem Bewußtseyn seines Gemüthes in Gott und Jesu, und dem lebendigen Feuer der Liebe und Freundschaft hervorgegangen waren. Es waren die Wissenschaft und die Kunst des göttlichen Geistes in einem kindlichen, kunstlosen Gemüth, — und wer ist, der dieser unendlichen Kraft menschliches Maaß und Gewicht vorschreiben und entgegenhalten dürfte! — Haben wir auf solche Weise den Johanneischen Ursprung dieses Evangeliums gerettet gegen die vereinigten Aussprüche der Kritik: was nützt es, den bestimmteren Meinungen derer entgegen zu treten, welche darin das Werk eines Alexandriners, eines Judenchristen,

eines philosophischgebildeten und griechesverwandten Vaters zu finden meinen? Unter allerley späteren Namen hat man dieses Evangelium in der neueren Zeit verkauft. Gute Wechsler aber waren diese Kaufleute nicht, denn ohne Kenntniß apostolischer und apokryphischer Gepräge, ja ohne Zeichenkunde der Alexandrinischen Formen, haben sie ihr kritisches Gefühl durch unbescheidenes Wissenwollen verfälscht! —

Ist es gewiß und klar, Johannes sey der wahre und echte Verfasser dieses Evangeliums: dann ist die Kanonicität dieser Schrift uns eben so ausgemacht und gewiß, als den Vätern des dritten und vierten Jahrhunderts, welche den Kanon schufen. Wie diese, schließen wir aus der Authentie auf die Kanonicität, und diese Schlußart allein ist echt Protestantisch und wahrhaft kritisch. *)

III.

Ueber die Eigenthümlichkeiten des Johanneischen Evangeliums.

Die oben beschriebene Vorliebe aller Zeiten für unser Evangelium hat theils in bildlicher, theils in unbildlicher Rede die Eigenthümlichkeiten desselben schon vielfach im Allgemeinen bezeichnet. Jetzt aber ziemt es sich, die Betrachtung dieser Eigenthümlichkeiten, im Inhalt und der Form, in der Sprache und der Darstellung des Evangeliums, ins Einzelne zu führen, und genauer anzustellen.

Wenn wir das Ganze, wie es nach vollständiger Erörterung des Zusammenhanges vor uns erscheint, über-

*) Die Untersuchungen über die sogenannte Integrität des Evangeliums, über die Echtheit von Cap. 5, 3. 4. 7, 53 — 8, 2 — 11 und Cap. 21., so wie über die von Einigen, kürzlich von Dieffenbach in Gießen (Wertheidts Journal 5, 1) angezeigten Interpolationen, könnten hieher gezogen werden: aber weil sie ohne die Exegese nicht verständlich seyn können, so versparen wir sie billiger Weise, jede unnütze Wiederholung vermeidend, bis wir mit der Auslegung an Ort und Stelle ankommen.

ſchauen, was gewahren wir Eigenthümliches in und an demſelben?

Der erſte lebendigſte Eindruck iſt der eines in ſich ſelbſt zuſammenhängenden, aus einem Guß des Geiſtes geſchaffenen Ganzen, dem das Gepräge wahrer Originalität und Individualität unverkennbar aufgedrückt iſt. Vergleicht damit die drey erſten Evangelien, welch ein Unterſchied! Aus der Menge zerſtreueter Nachrichten kaum auftauchend, nur in der natürlichen Uebereinſtimmung der erſten und zweyten Erzähler, nur in der allgemeinen Tradition der geſammten archriſtlichen Welt Eins geworden, zu einem äußeren Ganzen gebildet, ſind ſie nicht urſprünglich aus einem Guſſe geſchaffen, ſondern zuſammengeſetzt durch den Fleiß des Sammelns und Anordnens. So nur in ihrem tiefſten Grund und Korn die eine Farbe des Apoſtoliſchen tragend, geben ſie uns das vielfarbige Bild verſchiedener Evangelienſagen zu verſchiedenen Zeiten und ringen vergeblich im Inhalte, in der Form, in der Sprache und Darſtellung die ruhige Einheit des ſammelnden und ordnenden Evangeliſten zu erreichen. Anders Johannes. Innerlich, wie äußerlich hat ſein Evangelium nur die eine Farbe ſeines beſonderen Geiſtes, ohne die wechſelnde Miſchung des Vielartigen, nicht den Charakter des Apoſtoliſchen überhaupt, ſondern eines beſonderen und beſtimmten Apoſtels.

Darin eben iſt dieſes Evangelium den Pauliniſchen Schriften ganz gleich, daß in ihm, wie in dieſen, die Einheit einer königlich herrſchenden Individualität vorwaltet.

Dasjenige, worauf ſich die Aufmerkſamkeit eben ſo leicht hinrichtet, iſt das ſchon von vielen, namentlich von Luther bemerkte: „während die andern Evangeliſten viele Werke erzählen, hat Johannes allermeiſt nur Predigten Chriſti beſchrieben.“ Aber gerade in dieſen Predigten Chriſti entfaltet ſich ein Reichthum dogmatiſcher und ethiſcher Ideen, und in dieſem Reichthum verſteckt

und verräth sich des Johannes eigenthümliche Art zu denken und zu lehren so sehr, daß wir eben darum in diesem Evangelium eine auffallende Aehnlichkeit wahrnehmen mit den größeren Briefgestalten des Apostels Paulus, einen desto größeren Unterschied aber zwischen ihm und den andern Evangelien. Demnach hat man ganz recht, dem Evangelium Johannis weniger den Charakter des Historischen, als des Didaktischen beyzulegen. Nicht das historische Evangelium der urchristlichen Welt, sondern das lehrhaftige ist es, die διδαχη des Evangeliums, auf dem Grunde der Geschichte. Je weniger man in den drey ersten Evangelien, selbst nicht in der Bergpredigt, besondere Absichten didaktischer Zusammenstellungen wahrnimmt, je mehr sich die Geschichte Jesu Christi rein objectiv darin fortbildet, keinem andern Faden des inneren Zusammenhanges folgend, als dem von den alten evangelischen Sagen ohne genauere Zeitbestimmung gewobenen: desto mehr sieht man hier besondere und bestimmte Absicht des Erweisens, Belehrens, desto mehr unterordnet sich hier die Geschichte Christi von Anfang bis zu Ende einem großen Lehrplan, einem innerlichen Pragmatismus dogmatischer und ethischer Ideen. Und zwar ist dieser Pragmatismus ein solcher, der in einer bestimmten zwiefachgerichteten Polemik die Reden und Lehrvorträge Jesu hervorhebt, mit diesen aber eine Menge größerer und kleinerer Züge, Werke und Wunder aus dem Leben Christi verknüpft, so daß man sieht und klar erkennt, die letzteren sind nur der ersteren wegen da, das Ganze aber dient der entschiedenen Absicht der Belehrung und Ueberzeugung von dem Glauben und dem Leben in Christo. Solcher Gestalt wird das Geschichtliche in den Glauben und das Leben der Lehre verwandelt, das Besondere ins Allgemeine, das Aeußere ins Innere, das Fleischliche ins Geistliche, das Menschliche ins Himmlische: wiederum aber wird dieses Allgemeine, Innere, Geistliche und Himmlische zur lebendigen Anschauung in der menschlichen

Geschichte dargestellt und so Geist und Fleisch zu einer lebendigen Gestalt und Person gebildet, welche auf der Erde wandelnd das Haupt in den Wolken des Himmels birgt. Darum nannten die Alten dieses Evangelium das geistige, Luther das einzige, zarte, rechte Hauptevangelium, Herder das bleibende. In dem geschichtlichen Theile dieses Evangeliums, welches Leben, welches Licht!

Während die Andern die Geschichte Christi, als ein von ihnen nicht Erlebtes, ohne bestimmtere Zeitordnung, nur dem großen Zuge der Hauptbegebenheiten folgend erzählen, reihet sich in diesem Evangelium Alles nach bestimmten Zeiten fest und sicher in einander. Man sieht das Weggelassene und Verschwiegene; das Erzählte aber folgt in stetiger Verknüpfung von Ursache und Wirkung, Grund und Folge. Die Andern müssen wir immer fragen, wer es ihnen erzählt, und wie es ursprünglich gewesen, was sie erzählen; wer aber mag hier fragen, wo sich in jenem Worte der ursprüngliche Hörer und Schauer zu erkennen giebt, wo so oft der Freund und Lieblingsjünger mit unnachahmlicher Anschaulichkeit die Personen handeln und reden läßt, als sähen und hörten wir sie selbst. Innig theilnehmend mit Aug' und Ohr, selbst mithandelnd und mit redend, immer aus dem frischen Quell eines lebendigen Gedächtnisses schöpfend, die Gestalten der Vergangenheit mit dem Leben der Gegenwart durchdringend, so erzählt nur Johannes, und wer konnte gleich ihm erzählen? Dadurch hat die Geschichtserzählung des Johannes eine Subjectivität erhalten, welche den andern gänzlich fehlt. Diese Subjectivität aber der herzlichsten Theilnahme an dem Erzählten raubt diesem auf keine Weise das Gepräge der Wahrheit; sondern, obwohl den feinsten Geist der historischen Kritik fordernd, läßt sie uns in das Innerste der Geschichte Jesu die tiefsten Blicke thun, und ist eben die Wahrheit derselbigen selbst.

Wie eigenthümlich aber ist das ganze Werk des Evangeliums in seinem Anfange, seiner Mitte, und seinem Schluß. In diesen drey Puncten sind die Grundtöne der ganzen Harmonie.

Der Anfang ist nicht, wie in den andern Evangelien, des göttlichen Kindes menschliche Geburt im Schmuck sinnlicher Weihnachtsfreude. Da sind keine Messianischen Gruppen heiliger Familien, kein Glanz himmlischer Heerschaaren mit ihren Lobgesängen, kein Stern, der die Weisen aus dem Morgenlande mit ihren Geschenken zu dem Könige des Gottesreiches hinführt; da ist keine Abstammung nach dem Fleisch aus dem Stamme Davids auf den Tafeln alter Geschlechter verzeichnet; da ist kein Wachsen und Gedeihen von unten hinauf, nichts Menschliches und menschlich Faßliches in das Dunkel geheimnißvoller Bilder hinabgezogen: Sondern ein höherer urgeschichtlicher Beginn des Wortes bey Gott, der höchste Aufschwung des prophetischen Geistes, von dem Schmucke des Bildes entkleidet, fliegt den Adlerflug hinauf, von wannen das Wort, das Licht, das Leben, der eingeborene Sohn Gottes herabgestiegen und Fleisch geworden ist, nach dem tiefsten Geheimniß der göttlichen und menschlichen Natur und ihrer Vermählung in Christo. Da ist kein Nachweisen in den Weissagungen der Alten, sondern Alles ist allein dem unmittelbaren Dafürhalten und Glauben der Kinder Gottes übergeben, und nur menschlich beglaubigt durch das begeisterte Zeugniß des Gottgesandten Johannes. Dieser Glanz des Anfanges verbreitet sich nur über die Geschichte von der Taufe, dem ersten Auftreten des Erlösers, und von seinem Kampfe mit der Welt. Nirgends erscheint der allmählich werdende; überall ist's der gewordene, erschienene, und alle Fülle wahrhaftigen Seyns in seiner huldreichen Gestalt tragende Heiland der Welt, voll Gottesgeist ohne Maaß, ewig Eins mit dem Vater.

Nachdem der Kampf des göttlichen Lichtes und der menschlichen Finsterniß und Sünde furchtbar herangewachsen, nahe bis zur Stunde der Erfüllung; nachdem die Reden und Werke Jesu Christi hier die Liebe und den Glauben, dort den Haß und die Sünde wider den heiligen Geist entzündet haben, und nun das göttliche Leben des Heilandes den schweren heiligen Weg der Verheißung bis zum Tode am Kreuz betreten hat; da stehet der Jünger Jesu, den Jesus lieb hatte; still, in wehmüthiger Betrachtung des Unglaubens und der Sünde in der Welt, die, obwohl sie den göttlichen Freund ans Kreuz schlug zum schmachvollen Tode, doch überwunden ist nach dem Rathschluß des Ewigen durch den lebendigen Glauben an das Blut der Versöhnung. Vorwärts und rückwärts schauet das Doppelgesicht des göttlichen Spruchs: Ich habe ihn verherrlicht und werde ihn verherrlichen! *)

Von jetzt an bewegen sich zwischen Schmerz und Freude die immer mehr sich verklärenden Reden Jesu in dem engen und stillen Kreise seiner Jünger, den, nachdem der Verräther daraus entwichen ist, in die Nacht, das heitere Band liebevoller Symbole, und das liebliche Bild des hereinrankenden Weinstocks und seiner Reben umschließen und umweben. In diesem traurigheiteren Kreise sieht man nichts von dem Kampfe der Welt; Himmel und Erde schweben allmählich in einander über, bis alle Traurigkeit sich in die vollkommene Freude der Weltüberwindung verwandelt, und in dem hohenpriesterlichen Gebet voll glühender Andacht der verklärte Menschensohn die Worte der Versöhnung und Einheit völlig ausgesprochen hat. Schauet da den göttlichen Logos, wie er mit seiner Herrlichkeit unter uns wohnet!

Nun aber öffnet sich der enge Cirkel wieder; die Welt ruft ihr: Kreuzige, kreuzige! Die Stunde des

*) Cap. 12, 28.

Erfüllung ist gekommen; die größte sittliche That wird vollbracht, der Heilige stirbt.

Aber der Sohn Gottes ersteht wieder, die Welt ist überwunden, der Mensch versöhnt mit Gott. Das Alles aber steht geschrieben, auf daß Ihr glaubt, Jesus sey der Christ, der Sohn Gottes, und daß Ihr durch ihn das Leben habt in seinem Namen.

So endet das Evangelium. Sein Ton verschwindet auf eben die geistige Art, wie er erklungen war! *)

Das ist das Wesen und die Form zugleich dieses Evangeliums. Vergleichet, wo findet Ihr Gleiches, Aehnliches?

Diese Eigenthümlichkeit des Inhaltes und der Form, wie bildet sie sich ab in der Sprache des Evangeliums?

Die Griechische Sprache, in der wir es jetzt lesen, ist die ursprüngliche des Evangeliums. So glaubte man immer und wußte nichts anders, zumahl da das ganze Alterthum einstimmiges Zeugniß davon giebt, **) bis uns Salmasius, Hugo Grotius und jüngst noch Bolten eines Besseren belehren und uns glauben machen wollten, unser Griechisches Evangelium sey nur die Uebersetzung eines Hermeneuten aus dem Syrischchaldäischen oder Aramäischen Original. ***) Andere aber haben, die Griechische Originalität darin anerkennend, eben daraus schließen wollen, ein so ziemlich gutes Griechisches könne von dem Galiläischen Johannes nicht geschrieben seyn, und das Evangelium müsse ihm eben deßhalb abgesprochen werden. ****) Noch neulich hat ein angesehener Theo-

*) Das 21ste Capitel haben wir hier mit Fug und Recht nicht berücksichtigt. Die Gründe, warum, siehe in der Erklärung dieses Capitels.

**) Das Zeugniß der Syr. Uebersetzung beweist gerade nicht am meisten.

***) S. Salmasius de lingua Hellenistica S. 257 ff. von Richard Simon schon widerlegt, und Hugo Grotius Proleg. in Ev. Joann. Bolten der Bericht des Johannes von Jesu, dem Messias. Vorber. § 9.

****) D. Ev. Joh. u. s. Ausl. vor dem jüngsten Gericht I. S. 16

log, der Authentie des Evangeliums zu Liebe, wie es scheint, zwischen den entgegengesetzten Meinungen einen Mittelweg versucht und behauptet, Johannes sey selbst der Griechische Uebersetzer seines Aramäischen Evangeliums. Der Evangelist habe, meint er, noch in Palästina einzelne Bruchstücke zu seinem Evangelium Aramäisch verfaßt, und aus diesen, nach einem vierzehnjährigen Aufenthalt unter den Griechen, das Griechische Evangelium theils übersetzt, theils neu und vollendeter Griechisch geschrieben. *)

Ehe wir nicht über den Hauptpunct der Frage gewiß sind, ob das Griechische Evangelium Original oder Uebersetzung sey, können wir begreiflicher Weise die Eigenthümlichkeiten seiner Sprache in ihrem ganzen Umfange nicht beleuchten und aufweisen.

Es hat, seit die Meinung von einem Aramäischen Original des Evangeliums aufgekommen ist, nicht an Vertheidigern der Griechischen Ursprache gefehlt. Vorzüglich müssen hier zwey Abhandlungen genannt werden, welche in der Zeit des lebhafteren Streites die Sache genauer beleuchtet haben. Vorzüglich gegen Bolten gerichtet, erschien die Abhandlung in Schmidts Bibliothek für Kritik und Exegese des N. T. (2, 2.) In die Grundansicht aber jener Boltenschen Meinung vorzüglich eingreifend war, allermeist gegen De Rossi und Pfannkuchens Untersuchungen über die Palästinische Landessprache zur Zeit Christi und der Apostel, **) gerichtet das Jenaische Oster- und Pfingstprogramm von Paulus im Jahre 1803. ***)

Wären durch diese und andere Untersuchungen von Wegscheider, Eichhorn und Hug die Stimmen alle für

*) Berthold Verosimilia de Origine Ev. Joan. p. 22 ff.

**) S. Eichhorns Bibl. d. bibl. Litt. B. 7.

***) Verosimilia de Judaeis Palaestinensibus Jesu etiam atque apostolis non aramaea dialecto sola, sed graeca quoque aramaizante locutis.

die Griechische Originalität des Johanneischen Buches gewonnen worden: so würden wir hier, darauf verweisend, alle weitere Streitführung von uns abweisen. Da sich aber noch hie und da die Gegenmeinung hören läßt, so wollen wir, um unserer weiteren Untersuchung einen festeren Grund zu legen, die Hauptresultate unsrer Forschung, mit Verweisung auf jene Abhandlungen, hier kurz zusammenstellen nach unsrer Weise.

Klar ist, daß die Alten von keinem Aramäischen Original des Evangeliums wußten. Alle Zeugnisse für die Echtheit dieser Schrift beziehen sich unverkennbar auf die Griechische Ursprache derselben. Was Epiphanius von einem Hebräischen Evangelium des Johannes sagt, ist offenbar nur von einer Hebräischen Uebersetzung gemeint. Darin muß jeder mit uns übereinstimmen, der die fragliche Stelle des KV. im Zusammenhange liest. *) Eine andere Stelle in der Catene des Corderius zum Lukas, welche man dem Eusebius zuschreibt, **) kann, wie schon Lampe erinnerte, darauf gar nicht bezogen werden.

Es bleibt also rein der inneren sprachlichen Kritik überlassen, in dieser Sache zu zweifeln und zu entscheiden.

Daß Salmasius, und nach ihm auch Hugo Grotius, mit ihren in der reineren Gräcität verwöhnten Ohren in dem Griechischen Johannes einen Syrochaldäischen zu erkennen glaubten, kann uns nicht Wunder nehmen. Die Untersuchungen über die Sprache der neutestamentlichen Schriftsteller und über die Verhältnisse der sprachlichen Grundtheile darin waren damahls noch zu sehr in ihrer Kindheit und der ersten Leidenschaftlichkeit des Streites, als daß diese Männer ein sicheres Urtheil über die Ursprünglichkeit der Johanneischen Evangliensprache hätten fällen können. Wer im neuen Testamente Original von

*) Haeres. 30, 3. 6.

**) G. Corderii catena sexaginta quinque patrum in s. Lucam ed Luc. 5, vergl. Grabii Spicileg Patr. P. II, p. 252, wo sich das Fat. des Corderius Griechisch findet.

Ueberſetzung unterſcheiden will, der muß einen andern Maaßſtab haben, als das Mehr und Weniger von Hebraismen, Syriasmen und Chaldaismen. Dieß mochte Bolten erkannt haben, und darum hat er uns ſeine Meinung lieber durch eine Menge von Ueberſetzungsfehlern, von nur aus dem Aramäiſchen erklärbaren Stellen beweiſen wollen. Auch dieſes Fach kritiſcher Hypotheſen war ein faſt aufgebrauchtes, an ſich leeres, und es gehört ein beſonderes Sprachtalent und ein ſicherer philologiſcher Tact dazu, um darin mit Glück zu verfahren. Dieſer philologiſche Tact aber ſcheint dem Bolten gänzlich gefehlt zu haben, wenigſtens in der Behandlung des neuteſtamentlichen Griechiſchen Idioms. Denn was er darin vorgebracht hat, iſt ſo ſchief und grundlos, daß ſchon viele vor uns die Widerlegung deſſelben mit vielem Glück und leichter Mühe vollbracht haben. Wozu ſollen wir Abgethanes hier wiederholen?

Wollten wir aber ſchließen, wie Bertholdt, und zum Theil wenigſtens aus dem theilweiſen Durchſchimmern und Durchleuchten Aramäiſcher Grundformen das frühere Daſeyn des Griechiſchen Evangeliums in Aramäiſchen Fragmenten herleiten, welche Pauliniſche Schrift wäre dann ſicher, ihren echt Griechiſchen Urſprung nicht zu verlieren! Gerade dieſe wunderbare Miſchung Griechiſcher und Aramäiſcher Elemente begründet die Eigenthümlichkeit des neuteſtamentlichen Idioms; und nur in der Anerkennung dieſer Eigenthümlichkeit, welche ſich in jedem Schriftſteller verſchiedentlich artet, beginnt der wahre Weg neuteſtamentlicher Sprachkritik.

Nicht nur zu ſchlecht, auch zu gut erſchien den Kritikern die Griechiſche Sprache des Evangeliums. Und wie diejenigen, denen ſie zu ſchlecht vorkam, darum im Johanneiſchen Evangelium nur eine Ueberſetzung aus dem Aramäiſchen ſuchen wollten, ſo haben die, welchen ſie zu gut dünkte, die Unfähigkeit des Apoſtels dazu vorſchützend, das Evangelium lieber dem Paläſtiniſchen Jo-

hannes absprechen und einem fähigeren Griechen zuschreiben wollen. Die Untüchtigkeit des Johannes, so ziemlich Griechisch zu schreiben, hat man auf alle Weise zu erzwingen gesucht. Denn, meint man, wie wäre doch ein Mann, der in einem Lande geboren und erzogen war, in welchem kein Griechisch gesprochen, noch weniger geschrieben wurde, dazu gekommen? So schnell lernten sich damahls die fremden Sprachen nicht, daß man annehmen dürfte, Johannes habe die Griechische in Kleinasien und Ephesus gelernt. Ja, wenn er dort stets unter Griechen gelebt hätte, er lebte aber unter Juden und Griechen; wenn er jung dorthin gekommen, spät dort gestorben wäre; aber wie kurz war sein Aufenthalt daselbst, ehe er das Evangelium schrieb? Kaum zwey Jahre, antworten Einige; Andere möchten ihn überhaupt gern wegleugnen aus der ungewissen Ueberlieferung. Und sind Einige, sagt man, welche die Offenbarung für echt halten, wie wollen sie dann, daß derselbige Mann so schlecht und so gut Griechisch zugleich schreiben konnte?

Was wollen wir diesen Einwürfen antworten? Kurz dieses. Es ist eine grillenhafte Kritik, die ohne Gewisseres zu haben, als die ihr ungewisse Ueberlieferung, welche von des Johannes Griechischer Rede nichts ausgesagt hat, wie sie war, und wie nicht, sondern vielmehr auf das Evangelium selbst hinweist, als auf ein Johanneisches Werk, nach dem unsicheren und schwankenden Gefühl das zu gut und zu schlecht entscheiden will über das Wahre und wirklich Geschehene. Daß in der Johanneischen Schreibart der Typus des Alexandrinischen, Jüdischen Hellenismus ausgedrückt sey, geben diejenigen deutlich zu erkennen, denen die Sprache zu schlecht vorkommt, und wer nur einigermaßen die längst gewordene Griechische Rede der Juden und die jetzt werdende der Christlichen Schriftsteller kennt, kann nicht anstehen, dasselbe zu behaupten. Wie darin, daß in dem neuen Organ des Christenthums, mit dem allererstes Werk-

zeuge und der Mutterſprache der göttlichen Mittheilung an die Erzväter, voll tiefer Geheimniſſe der Einfalt und Hoheit des Gefühles, die ſinnliche jüngere Tochterſprache Griechenlands, voll klarer Gedanken und ausdrucksvollerer Formen des männlichen Geiſtes, ſich verband und verähnlichte, — ein groſſes Geheimniß der göttlichen Weisheit liege, — Dieß wollen wir hier nur andeuten, nicht weiter erörtern. Gewiß iſt's, und klar aus den Lebensquellen der damahligen Zeit und dem weltgeſchichtlichen Urſprung der neuen Gemeinde vielfach erwieſen worden, daß die Sprache des neuteſtamentlichen Kanons nur die aus Hebräiſchem oder Aramäiſchem und Griechiſchem Stoffe gebildete Griechiſche Sprache werden und bleiben konnte, welche beyde, Juden und Griechen, in ſich vereinigte, und die alte Scheidewand des klaren und ſchön geformten Gedankens und des dunklen, unendlichen formloſen Gefühls in der Vereinigung beyder Sprachelemente auflöſte und vernichtete. Der Logos des Chriſtenthums konnte vollſtändig und klar nur in Griechiſcher, das Pneuma aber deſſelben nur in Hebräiſcher Rede ausgedrückt werden; das Vereintſeyn aber weder allein in jener, noch in dieſer, ſondern nur in der Vereinigung von beyden. Das neue Leben des Chriſtenthums war den geſonderten Elementen beyder Sprachen zu neu, zu gewaltig, zu ſehr welthiſtoriſch, als daß es durch ſie, jede einzeln, hätte gefaßt werden können.

Als Johannes ſein Evangelium ſchrieb, wie lange mußte da ſchon das Chriſtenthum die Gläubigen unter Juden und Heiden beherrſcht haben, ehe ſie den Inhalt verſtanden! Und dieſer Inhalt war er etwa nur den Juden geſchrieben, oder nur den Griechen? Verſtanden jene nicht das reine Griechiſche; dieſen wäre Hebräiſch oder Aramäiſch eine ſtets verſiegelte Schrift geweſen. Aber Johannes ſchrieb für beyde zugleich, für Gemeinden, welche aus beyden gemiſcht waren, und zwar konnte Johannes, der mit dem Logos begann, und fortan das

Pneuma damit verband, nicht zuerst für Juden, dann für Heiden, oder umgekehrt, sondern ursprünglich nur für beyde zugleich schreiben. Demnach mußte er, um solches schreiben zu können, die neukanonische Sprache selbst verstehen; um aber von seinen Lesern verstanden zu werden, darin schreiben. — Die Aufgabe, welche wir den leugnenden Kritikern entgegen halten, ist keine geringere, als uns zu beweisen, des Johannes hohe Anschauung von dem fleischgewordenen Logos könne in ihren beyden Hauptzweigen nach oben und unten eben so gut Aramäisch als rein Griechisch vollkommen klar und deutlich ausgedrückt werden. Können sie dieß nicht, was hilft hier das eitle Spielwerk des zu gut oder zu schlecht? — Schreibt uns das Evangelium rein Griechisch oder Aramäisch, — verschwunden ist dann das heilige Dunkel der Sprache, der holde Laut süßer, liebgewordener Wörter, das Weilen, und liebevolle Entfalten und sich wiederholen des Gedankens, die musikvolle Assonanz des Gefühls im unschuldigen Spiel Griechischer Töne und Wörter. Das Alles aber soll entweder, wie man sagt, dem Uebersetzer, oder dem späteren Griechen und Alexandriner lieber gegeben werden, als dem Apostel Johannes. O Ihr thörichten Wechsler, die Ihr die Grazien apostolischer Ursprünglichkeit und Begeisterung und Glaubenskraft in der Sprache verkauft und austauscht gegen die unholde, nüchterne und von allem Zeugniß der Geschichte verlassene Hypothese von einem Uebersetzer, oder einem späteren Schüler!

Der ungelehrte Apostel Johannes, war er denn wirklich so ungelehrig, wie Ihr meint? Der den Logos verstand und mit neugeöffneten Geistes Augen und Ohren die Predigt von Christo in die Welt trug, — er lernte gewiß dem Worte von der Erlösung an alle Völker zu Liebe leicht und mühlos im vollen Leben der Sprache, in der Gemeinde, im engeren Freundeskreise, wo Mund gegen Mund, Herz gegen Herz sich aufschloß, diejenige

Sprache, und Schrift, in welcher Gott der Herr das Christenthum der ganzen Welt zuerst offenbaren wollte. Andere haben zu beweisen gesucht, schon in Galiläa, dem Lande, das zur Zeit Christi mit den Griechisch redenden Völkern in nahem Verkehr war; schon in Jerusalem, wo sich der göttliche Geist in alle Sprachen ausgoß, wo es eine Menge Griechisch redender in der Jüdischen wie in der Christlichen Gemeinde gab, schon da habe Johannes das Griechische lernen können, so gut er gewollt habe. Wir wollen das Augenscheinliche davon hier nicht wiederholen. Gesetzt, es sey nicht so gewesen, konnte nicht Johannes so gut, wie Petrus und Jakobus, unter den Griechen die Sprache derselben reden und schreiben lernen, wie er doch mußte? Unsere Missionäre lernen in kurzer Zeit ihnen ganz fremde Sprachen, um den Heiden das Evangelium zu predigen; kaum zwey Jahre gebrauchen sie dazu. Pius labor omnia vincit. Galt das nicht auch bey Johannes? Gewiß in einem viel höheren Maße, als bey uns. Nicht, weil Johannes nicht in Ephesus so lang gelebt, als die Geschichte will, hat er kein Griechisch schreiben können; sondern dieß ist Euer Schluß: Weil er kein Griechisch schreiben konnte, denn das Evangelium ist ja sein Werk nicht, wie Ihr wissen wollt, so konnte er auch nicht in Ephesus, wenigstens nicht so lange gewesen seyn, als die ungewisse Tradition will. Was aber ist ungewisser und unwahrer, dieser Schluß, oder die durch ihn angefochtene Ueberlieferung?

Wunderlich genug freylich ist die Art, wie Alte und Neuere der Offenbarung und dem Evangelium eines und desselbigen Verfassers Namen gaben. Der Unterschied der Sprache fiel schon Männern des vierten Jahrhunderts auf. An und für sich aber ist es nicht unmöglich, daß ein und derselbige früher schlechter, später besser geschrieben hat. Dem Johannes aber dieses anzudichten, ist unsere Sache nicht, wie sich in den Untersuchungen über die Offenbarung zeigen wird. Uns, unseren Ortes

kann jener Schluß aus dem Ungewissen aufs Gewisse nicht entgegengehalten werden, da wir auch in Beziehung auf die Spracheigenthümlichkeit des Johanneischen Evangeliums den strengen Beweis zu führen gedenken, daß die Offenbarung die Sprache des Johannes nicht rede.

Haben wir aber aus dem Bisherigen die unsrer Ansicht nach feste Ueberzeugung gewonnen, die Griechische Rede sey die Urgestalt des Johanneischen Evangeliums: so fragen wir nun mit Recht, welches sind dann die Eigenthümlichkeiten dieser Johanneischen Sprache?

Daß es deren darin viel geben müsse, unbeschadet des kanonischen Typus der neutestamentlichen Sprache, läßt sich, da Inhalt und Form so innig Theil haben an dem eigenthümlichen Wesen des Apostels, von vorn heraus erwarten. Jeder große neubegeisterte, in neuen Ideen und Begriffen, neuen Anschauungen und Gefühlen lebende Mann schafft sich allerwege seine eigene Schrift und Rede; und in dieser spiegelt sich immer wieder bis in die kleinsten Züge seines Geistes innerstes Wesen, seine ganze Gestalt. So sprechen wir mit Recht von der eigenthümlichen Sprache Platons, seiner ideenvollen Fülle, seiner dialogischen Feinheit, Reinheit und Keuschheit in derselben; so sprechen wir von Luthers gewaltiger Kraft und Macht, Rauheit, ungebändigtem Feuer und er selbst spricht von seiner Rede, daß darin sey Sturm und Feuer, welches Berge umstürze und Felsen zertrümmere. Vorzüglich in Zeiten neu sich schaffender Sprachen, wenn aus den ungeordneten Elementen des Lebens und Sprechens eine neue Ordnung hervorgehet und ein großer Gottesodem die ganze Menschenschöpfung bewegt, — bemächtigen sich herrschende und königliche Geister der neuen Schöpfung und werden Schöpfer und Bildner eigenthümlicher Sprachformen und Sprachcharaktere. Solch eine Zeit war, als Paulus und Johannes schrieben. Jüdisches und Griechisches Element hatte sich in der alttestamentlichen Uebersetzersprache schon geeiniget oder

nur gemischt zu einer neuen heiligen Rede; aber auf diesen Wassern zusammen geflossener Ströme hatte ordnend und bildend der Geist Gottes noch nicht geschwebt. Dieser Geist Gottes war der neue, in seiner Tiefe überschwengliche, in seiner Höhe aber lichtvoll schaffende Geist des Christenthums; wodurch ein neues vermittelndes Element in die alte Mischung kam. Die beyden menschlichen Hände, welche unter dieser Geistesleitung die neue Ordnung schufen, waren, jede nach der Eigenthümlichkeit ihres Hauptes, die Hände Johannis und Pauli. Die andern neutestamentlichen Schriftsteller kommen hier nicht in Betracht; weder Petrus und Jakobus, die Paulinischschreibenden, noch Matthäus, Markus und Lukas, deren Sprache spätere Mischung, Gestalt und Wesen hat. Aller Unterschied in der Sprache zwischen Paulus Johannes und zwischen den Andern ist im Allgemeinen die Ursprünglichkeit der Hauptformen und Begriffe des Christlichen Sprachelements. Es ist aber deutlich, daß Paulus in den didaktischen Schriften das vorwaltende Original der Andern ist; und eben dieß hat seinen tiefen Grund in der Eigenthümlichkeit der Pauliniſchen Sprache. In der kanonischen Sammlung ist nur eine Schrift, welche Johanneischen Charakter an sich trägt, ohne den Typus seiner Individualität, — nach unsrem Dafürhalten, die sogenannte Offenbarung. Die andern Evangelisten haben jede Individualität in sich verwischt durch die Art, wie sie aus vorhandenen Erzählungen und Erzählungsmassen entstanden sind, sie tragen den Charakter der allgemeinen kanonischen Sprache, und sind weder der Johanneischen noch der Pauliniſchen besonders nachgebildet.

Ueber die Johanneische Spracheigenthümlichkeit ist, so wie über die Pauliniſche, in alter und neuer Zeit mancherley geschrieben worden, mehr oder weniger genügend, auf jeden Fall aber unerschöpfend. Was uns Schulze *)

*) S. über den schriftstellerischen Charakter und Werth des Johannes. 1803.

darüber geliefert hat, ist in jedem Betracht mangelhaft, ohne allen Geist geschrieben, voll von Unrichtigkeit und unphilologischen Bemerkungen. Da ist Eigenthümliches und Uneigenthümliches, Echtes und Unechtes, ja selbst das Allgemeine und Besondere in der Grammatik und Rhetorik, so unter einander geworfen, daß es schwer ist, dieses Buch auch nur als ein erträgliches Repertorium des Wissenswürdigen zu gebrauchen. Wegscheider, der auch in diesem Capitel nur andere Meinungen zusammenstellt, hat nichts Besseres geleistet, und Eichhorn, wiewohl eigenthümlicher, ist wie viele der Alten und Neueren mehr im Allgemeinen stehen geblieben. *) So dürfen wir glauben, unsere Ansicht werde neben den andern noch einigen Raum finden.

Zuerst fragen wir hier: Wie hat sich im Johannisevangelium das Griechische Element mit dem Jüdischen gemischt, wie verhalten sich beyde zu einander, und wie steht zu beyden das christliche Element? Diese Fragen sollen hier zuerst nur das grammatische System der Sprache, in ihrem etymologischen und syntaktischen Theile, berühren.

In allen neutestamentlichen Schriften ist, obwohl die Mischung selbst lange vor ihnen bestand, das Griechische und Jüdische Sprachelement verschiedentlich ge-

*) Mehrere Aussprüche alter und neuer Schriftsteller über die Eigenthümlichkeiten der Johanneischen Sprache, in denen nicht immer das anerkannt echte Evangelium und die Briefe von der Offenbarung geschieden, und welche darum nicht selten schief sind, verzeichnen: Schulze im a. O. S. 106. und Wegscheider und vor ihnen Lampe prolegom. p. 170. Lob und Tadel sind in diesen Aussprüchen nicht selten so sehr im allgemeinen Gefühl des Eindrucks geblieben, daß mit ihnen nicht viel anzufangen ist. Das Holländische specimen hermen. theol. de doctrina et dictione Johannis apostoli ad Jesu magistri doctrinam dictionemque exacte composita von Stronck. 1797. 8. ist mir nie zu Gesicht gekommen, was ich um so mehr bedaure, da, einigen Notizen davon zu Folge, darin manches gesagt zu seyn scheint, was, obwohl mit großer Weitschweifigkeit und Ueberladung ohne Schärfe, doch der Behaltung werth geachtet werden muß.

mischt worden. Wie in den apokryphischen Büchern des A. T., so waltet auch hier bald dieses, bald jenes vor, und bestimmt den verschiedenen Charakter des Ganzen. Nicht bloß größere oder geringere Geschicklichkeit in dem Gebrauch der Griechischen Sprache, sondern auch die Herrschaft entweder des dunklen, religiösen Gefühles, oder des klaren zum Beweis oder Erweis der Wahrheit sich bildenden Gedankens, und die verschiedenen Abstufungen dieser Herrschaft bedingen und bestimmen jenen Charakter. Daraus allein läßt sich erklären, warum in einem und demselben Schriftsteller, wie im Paulus und im Lukas, bald das Griechische, bald das Hebraische Element vorwaltet; warum auch, damit ich dieß gleich vorausnehme, jenes im Paulus am meisten vorherrscht. Denn in dem Hebräischen Element, wie in der Hebräischen Sprache und ihren Schwestern, zeigt sich die Gewalt des Gefühls und der Phantasie, und durch diese die Vieldeutigkeit und Unendlichkeit des Ausdruckes; in dem Griechischen Elemente aber, wie in der Griechischen Sprache, erkennt man leicht die Klarheit und bestimmte Formung des Gedankens und Begriffes. Es kann seyn, daß Johannes nicht Geschick und Gewandtheit genug hatte, besser Griechisch zu schreiben: aber wir wissen es nicht, und worin hatte denn dieser Mangel seinen Grund? Gewiß nicht allein in dem Nichtwollen, oder in äußeren Hindernissen, sondern größtentheils in der Herrschaft des Gefühls und der Phantasie in ihm über die Klarheit des Gedankens und die Schärfe des Begriffs. Daher kommt es, daß seine Sprache in ihrem innersten Wesen und Geist ein überwiegendes Element des Hebräischen, oder wie andere wollen, des Aramäischen *) besitzt, und da gerade am

*) Es ist in der neuern Zeit Sitte geworden, in diesen Untersuchungen mehr von dem Aramäischen, als dem Hebräischen Grundstoff der neutest. Schriftsteller zu reden. Ich ehre die Gründe dieser Benennung und es giebt Fälle, wo sie allein gültig ist. Aber es ist doch, von einer andern Seite betrachtet, wahr, daß das Hebräische, in seiner Eigenthümlichkeit, ursprünglich der Orien-

meisten, wo der Evangelist mit seiner ganzen Herzensfülle redet. Wie nun herrscht dieses Hebr. Element in der Sprache Johannis? Grotius wollte daran vorzugsweise die Syrische Farbe bemerken. Aber es kann nichts der Art aufgewiesen werden, was sich nicht eben so gut auf Hebr. Eigenthümlichkeit zurückführen ließe. Rechnen wir nun Alles ab, was die allgemeine Sprache des Kanons von dem Hebr. Elemente in sich aufgenommen hat und aufnehmen mußte: worin unterscheidet es sich nun im Johannes, zunächst in etymologischer Hinsicht?

Mehr, als Paulus, hat Johannes, was die etymologische Formung betrifft, die einfachen Formen des Hebräischen in seine Griechische Rede aufgenommen. Am meisten erkennt man dieß in dem Hebräischartigen Gebrauch der Partikeln, Präpositionen und Conjunctionen, so wie in der Vereinfachung der Zeit- und Modalformen der Zeitwörter.

Die Endungen oder Casus der Haupt- und Nebenwörter waren in der Vermischung des Hellenistischen mit dem Hebräischen unverrückt geblieben: nur ihr Gebrauch war ungewiß und schwankend geworden, ja mußte es werden durch den Gebrauch der Vorsetzwörter, welcher durch das Eindringen des Hebr. Elements die Klarheit der Verhältnißformen verloren hatte. Die Griechen drückten die ganz allgemeinen Verhältnißformen einfach durch die Wortendungen aus; nur die besonderen und bestimmteren, wie sie durch die Begriffsfeinheiten der

---

talische Hauptgrundstoff des neutest. Idioms ist, durch die Uebersetzung des A. T. dazu gebildet. Eben dadurch hat das Orient. Element in der neut. Sprache, aller grammatischen Unordnung ungeachtet, doch eine gewisse Haltung und Gleichförmigkeit bekommen, welche sich der grammatischen Systematisirung unterwirft und ohne welche die Ordnungslosigkeit viel größer seyn würde, als sie ist. Die mündliche Rede der Apostel mag sich in ihrem Orient. Element mehr der Verwirrung des Alten und Neuen, Allgemeinen und Besondern genähert haben, und es ist rathsam, in Beziehung auf diese, jene Benennung des Aram. für das Orient. Sprachelement beyzubehalten.

Zeitwörter nothwendig werden, wurden durch sogenannte Präpositionen bezeichnet. Anders aber war es bey den Hebräern, denen die Beugungen der Haupt- und Nebenwörter fehlten, und die eben deßhalb Allgemeines und Besonderes, Grund und Nebenform in den Verhältnissen nur durch Präpositionen, Suffixa und Affixa bezeichnen konnten. Diese Hebräische Art nun waltet im Johannes vor, wie dieß der mehrmalige Gebrauch der Präpositionen, ἀπό, παρά für den Genitiv, das εἰς für den Accusativ, das ἐν für den Dativ deutlich beweiset. Durch den Mangel klarer und scharfbestimmender Präpositionen im Hebr. ist der Reichthum der Griechischen Sprache daran auch vom Johannes unbrauchbar geworden, und die Gr. Präpositionen werden nach der Art der Hebräischen aus der Klarheit besonderer Formen in die Dunkelheit allgemeiner zurückgezogen. Dadurch aber ist eine freylich schon im Griechischen A. T. sichtbare Verwechselung verwandter Verhältnißwörter entstanden, welche im Johannes mehr auffällt, als im Paulus. Hiervon aber ist die natürliche Folge, daß die feinen Unterschiede der Griechen in der Verbindung ihrer Verhältnißwörter mit den Wortbeugungen gestört und aufgehoben worden sind. Für jenes erstere führt man mit Recht an, die Verwechselung des εἰς und ἐν; für dieses die Unklarheit im Gebrauche des παρα bald mit dem Dativ, bald mit dem Genitiv. Dieses Alles nun ist zwar dem Joh. mit den andern neut. Schriftstellern gemein: aber wie diese Unklarheit in ihm größer ist, als im Paulus, so ist sie auch geringer, als in den beyden ersten Evangelisten, und einförmiger, als in jenem und in diesen. Ueberhaupt, wie in diesem Falle, so auch in allen übrigen, behauptet Johannes in seiner Hebräisirenden Unregelmäßigkeit eine gewisse Ordnung und Einförmigkeit, die wir in keinem andern Schriftsteller des N. T. finden, und die man allzukühn und gewiß auf die Rechnung der Textesverbesserer der alten Kirche schreibt. Ja einem solchen einfachen Gemüth, wie Jo-

hannes war, mußte ſie einem inneren Grunde zu Folge ganz natürlich ſeyn.

Aus jener Verwirrung der Griechiſchen Präpoſitionsverhältniſſe iſt dann natürlich auch eine gleiche Verwirrung in dem Gebrauch der mit Präpoſitionen zuſammengeſetzten Zeitwörter entſtanden, welche auf die ſyntaktiſche Stellung derſelben nothwendig Einfluß gehabt hat.

Eben ſo iſt es mit dem Gebrauch der Partikeln und Conjunctionen. Auch dieſe ſind aus ihrer ſtrengen Begriffs- und Verhältnißform erlöſt zu einer allgemeinen dunklen Freyheit des Gebrauchs. Wie ganz Hebräiſch erſcheint der Gebrauch des καὶ, des καθὼς und οὕτως, des ἵνα: und wie haben ſich die echt Griechiſchen Partikeln δὲ, ὅτι, εἰ und ἐὰν ihrer Strenge entbunden, ſich verlierend, theils in dem allgemeinen καὶ, wie das δὲ, theils in dem unendlich oft wiederkehrenden ἵνα theils in ganz conjunctionsloſen Sätzen, oder in dem loſen Gebrauch des καθὼς und οὕτως, wie des εἰ und ἐὰν. Nehmen wir nun dazu, die häufige Einſchiebung des Hebr ἴδε, ἰδοὺ *) und das unſtrenge οὖν, welches mit dem καὶ und δὲ ſo oft zuſammenfällt, ſo können wir die Hebräiſche Regelloſigkeit und den Griechiſchen Reichthum unnützmachende Armuth der Johanneiſchen Rede nicht verkennen, auch im Gebrauch der Partikeln und Conjunctionen. Wie ganz anders bey Paulus, anders bey den andern neut. Schriftſtellern! Gleichwohl hat auch hierin Johannes ſeine Liebe zur Einfachheit, welche leicht den Schein der Ordnung annimmt, beurkundet.

Die gleiche Bemerkung drängt ſich uns auf, wenn wir die Johanneiſchen Zeit- und Modusformen der Zeitwörter genauer betrachten. Der Reichthum der Griechen

*) Das ἴδε iſt vorzugsweiſe dem Johannes eigen. Paulus hat es nur zweymahl und Lukas gar nicht. Dieſe, ſo wie Matthäus und Markus, haben faſt immer ἰδοὺ, das im Johanneiſchen Evangelium nur fünfmahl vorkommt, in den Briefen gar nicht, in der Apokalypſe aber unzählige Mahle.

in diesem Punct ist auch im Johannes unterdrückt und statt der bestimmten und ausdrucksvollen Formen des Besonderen die Hebr. Einfalt und Unklarheit der Hauptzeitgestalten in den Worten hervorgehoben. So ist's natürlich, daß da das Hebr. Präteritum Unbestimmtes und Bestimmteres in sich vereinigt, der Griech. Aorist, das Griech. Perfectum, Imperfectum und Plusquamperfectum zu einer Hauptform der Zeit in einander gezogen und verwechselt werden so mit einander, wie mit dem Präsens und dem Futurum. Denn auch diese beyden fließen nicht selten in der Hebr. Grundform des Futurums in einander und haben namentlich in den Participien nicht nur gleichen Antheil an ihren Formen unter einander, sondern auch an die vergangene Zeit müssen sie, wie namentlich das ὁ ὤν, ihre Form abtreten. Ja, es ist nichts Seltenes, daß die ursprünglichen periphrastischen Formen durch θέλω, und μέλλω für das Futurum, das εἶναι, mit dem Particip für die bestimmten Zeitformen wiederkehren und die Griechische Rede der Hebr. verähnlichen. Vorzüglich in dem Letzteren legt sich die Johanneische Spracheinfalt und das Streben, aus der Strenge der Form und des Begriffs in die unendliche Weite der Uranschauung der Hauptformen zurückzukehren, unverkennbar zu Tage.

Mehr aber, als in der etymologischen Formung dieses Evangeliums, waltet augenscheinlich das Hebräische Element in dem Sinne und Wesen der Wortbedeutungen, und zwar auch in dieser Rücksicht die ganz Johanneische Art, die strenge Begriffsklarheit der Griechischen Worte in die weite Tiefe des Gefühles und der Anschauung des Hebraismus und des Orientalismus überhaupt, aufzulösen. Man hat mit Recht gesagt, die Wörter: ἡ ζωή, τὸ φῶς, ἡ σκοτία, ἡ σὰρξ, ὁ παράκλητος, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ἡ ἀγάπη, ἡ ἀληθεία, ἡ χαρὰ, τὰ ἔργα, τὰ ῥήματα; die Zeitwörter: ὑπάγειν, πορεύεσθαι, ἀκούειν, ὁρᾶν, φιλεῖν, ἀγαπᾶν, μένειν, λαμβάνειν, γινώσκειν u. s. w.; so wie die Zusammensetzungen:

ἡ χαρις καὶ ἡ ἀληθεία; ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ; ἡ ὁδὸς, καὶ ἡ ἀληθεία καὶ ἡ ζωὴ, ἐκ θεοῦ γεννηθηναι, μεκᾶν τὸν κοσμον und dergl. — seyen dem Johannis-evangelium theils zum ausschließenden Gebrauch eigenthümlich, theils aber nur in einem ganz besondern Sinne von ihm gebraucht worden.

Es ist wahr, mehrere von diesen Wörtern kommen auch bey Paulus vor, und bey den andern neutest. Schriftstellern mehr oder weniger in derselben Bedeutung. Aber keiner hat, wie Johannes, in einer Art von anscheinender Armuth, sie so liebgewonnen und mit besonderer Liebe so oft wiederholt. Warum nun dieß?

Vergebens suchen wir den Sinn dieser Wörter, wie ihn Johannes gebraucht, im Griechischen Leben ihrer Bedeutungen zu erschöpfen, ja so oft man es darauf anlegt, ihre Kraft durch Griechische Begriffe zu bestimmen, entfliehen die tiefer wohnenden Geister und wir scheinen das Unendliche endlich zu machen. Neues christliches Leben wohnt in ihnen, das ist klar; aus diesem kommt ihr höchster und verklärter Sinn; davon nachher! Aber die Grundstoffe sind gerade Hebräische, deren eigene Art es ist, den schrankenlosen Begriff, das unendliche Gefühl, die tiefe Ruhe und das stille Schweben des Geistes in der Betrachtung und Anschauung göttlicher Dinge mehr auszudrücken, als die Klarheit und sichere Gestalt des Gedankens. Man hat wohl gesagt, Johannes setze oft die Abstracta für die Concreta. Allerdings! Aber es ist mehr, als dieß, der Grund der Sache selbst zu betrachten. In solchen Ursprachen, wie die Hebräische, haben die Uranschauungen des Lebens ein beständiges Ringen und Dringen zur Persönlichkeit, zur Gestalt, zum Bilde; ihre Worte sind große unendliche Naturlaute aus dem unmittelbarern Gemüth ins Gemüth unmittelbar herübertönend und im Forthallen erst durch den Verstand anderer Sprachen gebrochen in die articulirten Töne strenger Begriffe. Man würde dem Johannes einen schlechten Dienst erwei-

sen, wenn man diese seine Worte auflösen, zerlegen und statt der vollen Accorde, der ganzen Harmonien darin immer nur den hervortönenden Grundton herausheben und statt des lebendigen Ganzen setzen wollte. Kein Schriftsteller, wie Johannes, hat so das unendlich reiche und mannigfaltige Leben des Christenthums auf die einfachsten Gefühle und Anschauungen zurückgeführt: eben darum aber auch keiner so tiefe und unendlich reiche, nie auszudenkende Worte gegeben, als gerade Er. Lieben und Leben, Licht und Wahrheit, Zeugen und Gebohrenwerden, Schauen und Hören, Erkennen und Lieben, Bleiben und Ruhen, Gehen und Bewegen, Geben und Nehmen, das Wort, das zugleich That ist, die That, die zugleich Wort ist, das Wort, das Gott selber ist und Mensch zugleich, Gnade und Friede und Freude, — diese und ähnliche sind in ihrem tiefsten mystischen Gehalt, in ihrer auflösenden Kraft, das Mannigfaltige und Getrennte zu einigen, die Worte, in deren Kreise sich das Johanneische Christenthum bewegt, und ruhet.*) So glauben wir das geistige Wesen des Joh. Hebraismus in dem etymologischen Theile der Sprache am richtigsten zu fassen. Viele haben es geahnet, Wenige erkannt, unter den Wenigen am meisten Herder, der in der ersten Begeisterung dafür, die Sprache der Schrift von Palästina aus bis zu ihrem lebendigsten Quell in Indien zu verfolgen, nicht selten kühner war, als glücklichtreffend. **) Ganz anders ist es bey Paulus: Auch die-

*) Die Erklärung dieser Worte wird am besten in ihrem Zusammenhange mit der ganzen Rede versucht.

**) Siehe Herders Erläuterungen zum N. T. aus einer neu eröffneten morgenl. Quelle. Riga 1773. 4. Die Stelle Seite 15 kann ich nicht unterlassen herzusetzen: Im gebrochenen Griechisch der Apostel flossen Ideen und Ideenreihen zusammen aus aller Welt Ende: Judäa, Chaldäa, Persien, Aegypten, Griechenland und Rom hatten daran gearbeitet; ihr Duft war — für die thörichte Predigt des Evangeliums Jesu. Was liegt in ihr für Stärke und Einfalt! die alle unsre Paraphrasten noch nicht wegspülen können, und die gewiß in Cicero's und Xenophons

ser Apostel wandelt hie und da zurück zu den einfachsten, uranschaulichen Wortbedeutungen des Hebraismus. Aber es geschieht seltener, als im Johannes, und wenn es geschieht, wie in den Worten δικαιοσύνη, πίστις und dergleichen, immer erkennt man darin mehr die einigende Kraft des Begriffs, z. B. des Objectiven und Subjectiven, als die auflösende, bis zum Verschwimmen fließend machende Kraft des Gefühles. —

Gehen wir nun über zu dem syntaktischen Theile der Sprache Johannis, wie herrscht in diesem das Hebr. Element?

Auch hierin bemerken wir zuerst und im Allgemeinen die Einfachheit und Formlosigkeit des bloßen Gefühls, welchem der klare Gedanke untergeordnet ist. Nothwendig muß je mehr die etymologischen Formen der Sprache verworren und aus der beweglichen Mannigfaltigkeit in die ruhende Einheit zurückgezogen werden, desto mehr auch der syntaktische Theil an Ordnung, Klarheit und an lebendigem Reichthum der Gedankenformen verlieren. Man kann zwar nicht sagen, daß Johannis Sprache alle Eigenthümlichkeit der Griechischen Syntax verwischt habe; im Gegentheil ist viel davon beybehalten. Aber abgesehen von allen Beyspielen, schon der erste Eindruck des Lesens macht uns auf den Hebr. Parallelismus der Glieder aufmerksam. Darin sind aber im Gegensatz gegen die Griechische Verschlungenheit der Verhältnisse, die einfachsten geometrischen Formen des Gefühls sichtbar. Dringt man nun tiefer ein: so wird man durch die größte Einförmigkeit syntaktischer Formen, so wohl in der erzählenden, als auch der erweisenden Rede ohne Mühe

---

Sprache nicht zu erlangen war, so wenig diese auch noch für zu ersetzen, oder auszudrücken vermag. Auch hier blieb, was Gott wählte, das Beste, die Sprache der Unmündigen, Ungriechen und Ungelehrten, Weisen ein Aergerniß und schön lallenden Griechen eine Thorheit; in ihrem Inneren aber Göttliche Kraft und Göttliche Weisheit. Das schrieb Herder schon 1779 — wie wenig haben seine Worte gefruchtet!

fortgeführt, und wenn auch der Verstand größeren Reichthum fordern möchte, das Gefühl des Lesens ruhet und weilt gern mit Johannes in diesen einfachen Constructionen. Es ist schon von vielen bemerkt worden, daß Johannes den Parallelismus der Bejahung und Verneinung liebe, dieselbigen in zwey größeren oder kleineren Sätzen bald durch καὶ, bald durch ἀλλὰ verbindend. Beyspiele dafür finden sich überall. Was ist diese Eigenthümlichkeit aber anders, als ein Hebraismus, der seiner Natur nach das Verweilen und Ruhen des Gefühls liebt, dasselbige eben dadurch kräftiger auszudrücken und eindrücklicher zu machen strebt? Eben daraus, daß das Hebr. Element der Sprache jede Verschlungenheit der Rede entfernt, erklärt sich auch der von Andern bemerkte häufige Gebrauch des Demonstrativums in so kurzen Sätzen, wo er in der reinen Griechischen Rede völlig unstatthaft ist. Z. B. ὁ πέμψας με πατὴρ, αὐτὸς μεμαρτύρηκε περὶ ἐμοῦ. 5, 37. oder ὁ τρώγων με, κἀκεῖνος ζήσεται δι' ἐμέ. 6, 57. Daß der Apostel die reine Griechische Art kannte, sieht man sogleich aus 6, 58: ὁ τρώγων τοῦτον τὸν ἄρτον, ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα.

Mit dieser Einfachheit der Hebr. Construction, welche mehr neben, als in einander stellt nach dem Gesetz des Parallelismus, der die Verbindung des Gedankens im Gefühle verschwiegt, hängt genau zusammen der sparsame Gebrauch der ausgebildeteren Griechischen Conjunctionen, der häufigere der ungebildeten Hebräischen, und die Verwirrung der erstern und letzteren. Daraus aber erklärt sich sehr gut der Mangel an langen Sätzen und weit ausreichenden Gedankenverbindungen, welche Grotius schon mit den Worten bemerkte: Oratio adeo intercisa. Ganz anders ist dieß Alles bey Paulus, und wenn man auch im Evangelium hie und da Anakoluthe wahrgenommen hat, (kaum eins, oder zwey hat man bemerken können) wie viel sind deren im Paulus! Aber das überschwengliche Gefühl drückt sich, in bescheidenem Dunkel

der Allgemeinheit verharrend, viel leichter, viel einfacher und ebenmäßiger aus, als der Gedankenreichthum und der lebendige Strom der Begriffe, mit welchem Paulus daherbraust. Das aber ist das Höchste, wornach Paulus ringt, in der tiefsten Fülle der Gedanken und Anschauungen versunken, der Sprache die vollendetsten Formen bis in die feinsten Verzweigungen der Begriffe, Urtheile und Schlüsse abzugewinnen.

So beherrscht das Hebr. Element, welches die feinen Griechischen Formenunterschiede in der Etymologie der Haupt- und Nebenwörter, der Präpositionen und Zeitwörter gestört hat, auch die syntaktische Verbindung der Zeitwörter mit den Substantiven. Beyspiele unGriechischer Constructionen der Zeitwörter kann man im Johannes in Fülle finden. Es ist dieß nichts dem Johannes Eigenthümliches. Das aber ist ihm eigenthümlich, daß er auch darin eine Art von Gleichförmigkeit beobachtet, welche man bey Paulus vergeblich sucht.

Aus dem Bishergesagten ergiebt sich zum Theil schon die eigenthümliche Art der Johanneischen Sprache in ihrem Griechischen Elemente. Alles was auf Rechnung des Hellenismus, welcher lange vor Johannes die strengen Formen und keuschen Schönheiten der alten Griechischen Rede aufgelöst und entschönt hatte, gesetzt werden muß, bleibt hier natürlich von der Betrachtung entfernt. Es fragt sich nur, wie ist das Griechische Element, auf die beschriebene Art durch das Hebr. beherrscht, vom Johannes eigenthümlich behandelt worden?

Je mehr das Evangelium Hebr. Form und Wortordnung in sich aufgenommen hat, desto weniger kann es auf eigenthümlichen und freyen Gebrauch des Griechischen Anspruch machen. Gerade in dem Festhalten etymologischer Formung und Bedeutung, dem feinen Gebrauch der Partikeln und Conjunctionen und der syntaktischen Periodirung der Sätze zeigt sich das eigenthümliche Genie einer Sprache. Dieses muß also, dem Gesagten zu Folge,

in dem Evangelium sehr zurückgetreten seyn. So ist's, und zwar mehr, als bey Paulus. Ganz entwichen aber ist es nicht aus dem Evangelium: sondern nur so weit hat es sich erhalten, als es dem allgemeinen Charakter des Hebraismus, wie wir ihn oben bezeichnet haben, nicht in den Weg tritt. In dieser Rücksicht hat es sich zur Behauptung seines Daseyns vorzüglich der dem Johannes eigenen Gleichförmigkeit in der Hebr. Unregelmäßigkeit bedient. Um dieses Element im Evangelium zu erweisen, braucht man nur aufmerksam zu machen auf eine ziemliche Anzahl echt Griechischer Wörter, die nur in ihm sich finden, und wovon Schulze einen umständlichen Bericht gegeben hat. *) Wenn man unter diesen eigenthümlichen Worten nur ein Beyspiel von einer echt Griech. Partikel findet, das τὴν ἀρχὴν 8, 25: so kann dieß Niemanden befremden, der das Obige recht erwogen hat.

Wunderbar aber ist in den einfachen Constructionen die Abwechselung des Hebr. und Griechischen, worauf ich schon oben aufmerksam machte. Man sieht daraus, die Vorherrschaft des Hebr. lag nicht allein in dem Ungeschick des Johannes, sondern auch und bey weitem mehr in seinem eigenthümlichen Wesen. Jögernd und nur auf mein unmittelbares Gefühl mich berufend, mache ich die Bemerkung, daß in dem Griechischen Element des Johannes bey weitem mehr der Jonismus der Griechischen Formen, das Auseinandergehen, Ausweiten und die ruhende Milde desselben vorherrscht, als der Atticismus. Ich frage damit nur an, und will vorjetzt nichts bewiesen haben.

Auf dieser eigenthümlichen Mischung des Griech. und Hebr. Elements beruhet auch zum Theil das eigenthümlich Christliche in der Sprache des Evangeliums.

Das Christenthum hat sich seiner Natur nach keine

*) Siehe Schulze a. a. O. Seit. 122 — 194. Nur rechne man ab, was der Apokalypse eigen ist.

besondere Eigenthumssprache geschaffen, nie und nirgends; sondern seit der Ausgießung des heiligen Geistes hat es nur den vorhandenen Sprachen einen neuen, höheren Lebensodem eingehaucht, und eben dadurch mitten in ihnen eine neue Schöpfung hervorgebracht. Es mußte aus der Fülle seines Wesens nothwendig die Sprachen der damahligen Zeit durchbrechen und neugestalten, weil sie ihm entweder auf der Seite des Gefühls zu unendlich und formlos, oder auf der Seite des Verstandes zu eng und zu scharf geformt waren. Indem aber das Christenthum das Bestehende zerbrach und umwandelte, wollte es weder den Griechen, noch den Römern, noch endlich den Hebräern eine neue Grammatik geben. Lange, ehe es erschien, waren die Griechische und Hebräische Sprache in einander übergegangen, doch so, daß die gebildetere, reicher geformte die andere rohere überwand, und nur den Geist der Besiegten in sich aufnahm. Aber gerade diese neue Sprachgestaltung, im allmähligen Umsturz der alten Welt, ihrer Denk- und Gefühlsweise entstanden, konnte nur von dem neuen Christlichen Geiste aufgenommen, getragen, neubelebt und fortan erhalten werden. Wiederum konnte das Christenthum nur in dieser Sprachmischung, in welcher Morgen- und Abendland neu vereinigt wurden, sowohl die Tiefe und Freyheit seines Gefühls, als auch die Klarheit und Vollendung seines Gedankens erschöpfend ausdrücken, für alle Zeiten und Völker. *)

*) Sehr wahr sagt Grotius: Poena linguarum dispersit homines, donum linguarum dispersos in unum populum collegit. Es wäre wohl der Mühe werth, diese Andeutung durch eine ausführlichere Betrachtung zu ehren, und zu zeigen, wie der Christliche Geist in allen Sprachen der Welt die neue Schöpfung begonnen und durchgeführt habe zu der Einheit des Verständnisses in der Bekennung Jesu Christi. Selbst auf dem Wege der strengsten Sprachforschung, wie man sie vorzüglich unter den Deutschen angefangen, wird man am Ende das große Resultat gewinnen, daß die Babylonische Sprachverwirrung die ursprüngliche Einheit der Sprachen in der ersten Offenbarung Gottes aufgehoben zum Nutzen und Frommen des gefallenen

Paulus und Johannes sind die vornehmsten Schöpfer des Christlichen Elements in der neutest. Sprache, jeder auf seine Weise. Und obgleich das Christenthum in der vereinigten Sprache sich nicht an eins jener Elemente vorzugsweise und ausschließend wendete, sondern an beyde zugleich: so hat es doch zuerst und am leichtesten das Hebräische Element in Besitz genommen und neu durchdrungen. Dieses Erste und Leichteste gehört vorzüglich dem Johannes an, bey welchem das Hebr. Element vorwaltet; das Zweyte und Schwerste, die Durchdringung und Neubelebung des Griechischen aber vorzugsweise dem Paulus. Diesen sehen wir in seiner schöpferischen Arbeit gleichsam ringend noch vor uns. Die Vollendung dieser Arbeit gehörte der Griechischen Kirche, welche in ihrer Blüthezeit die ihr aufgelegte Pflicht treu erfüllte, bis die Lateinische sie von Neuem und in einem höheren Styl übernahm.

Johannes aber, der nur die großen, einfachreichen, aber nicht sehr mannigfaltigen Gefühle des Christenthums, gerade das Unaussprechliche, auszudrücken hatte, erscheint fertig und gleichsam schon ruhend von seiner Arbeit, welche der Pauliniſchen, den reichen Verstand der Christlichen Lehre in einer tüchtigen Sprachdialektik darzustellen, an Schwierigkeiten nicht gleich kam.

Die neue Christliche Gefühlsbildung in der Sprache konnte sich nur an das Hebr. Element anschließen. So ist's im Johannes. Die oben bezeichneten Wörter, Leben und Lieben, Licht und Finsterniß, und Wahrheit und Sünde, Erkennen, Friede und Freude und dergleichen,

menschlichen Geschlechts; die durch Christum erlösende Offenbarung aber und Geistesausgießung die Einheit wiedergebracht hat, welche, den schönen mannigfaltigen Reichthum der menschlichen Rede nicht aufhebend, alle Verschiedenheit und die Nachtheile derselben auflöst und versöhnt in der höheren Geistesgemeinschaft. Das Christenthum hat den wundervollen Bau der alten Sprachen nicht zerstört, sondern denselben für die Philologie gerettet, und seit es da ist, können die Sprachen nur durch dasselbe die wahre Vollendung gewinnen.

welche schon in ihrem Hebr. Elemente das monotheistische und messianische Princip der Bedeutung in sich haben, diese sind's, in welche Johannes den neuen überschwenglichen Geist des Christlichen Gefühls eingoß. Denn wie sehr wir uns auch bemühen, dieselbigen aus dem Hebr., dem Persischen, Indischen oder dem Orientalischen überhaupt zu erklären, Unerschöpfliches bleibt darin doch, und nur das Christliche Wissen im engeren Sinne kann sie erschöpfen. Das Orientalische, oder Hebr. Licht, Lieben, Bleiben, Eins seyn; Freude, Friede und Wahrheit, — wie ganz anders sind sie geworden diese Worte, seit durch Johannes Christus darinnen wohnt! *)

Indem aber Johannes aufwärts von dem bloßen mystischen Gefühl in die Höhen der Speculation hinaufstieg und dem Christenthume die Gnosis aneignete, mußte er das Hebr. Element verlassen und in die Paulinische Schöpfung hinübergehen. Das Hebr. Pneuma wehet zwar in dem Logos, aber dieser Logos ist Griechischen Ursprungs, und Ausdruck der der Griechischen Kirche angehörigen Gnosis. Nur Einen Schritt that Johannes, oder vielmehr einen Flug, und er war auf der Höhe, wohin die ihm Nachfolgenden nur auf den Leitern der Paulinisch-Griechischen Dialektik hinaufsteigen konnten. Durch den Johanneischen Gebrauch ist dieses Wort des

*) Dieß ist's, was in der allerneuesten Zeit von so Vielen vernachläßigt, oder zu ihrem eigenen Schaden nicht beachtet worden ist. — Tief aus Asien stammen allerdings viele jener Wörter, vielleicht nicht bloß ihrem Inhalte, sondern auch ihrer Laute nach. Aber diese Naturanschauungen, Naturgefühle und Naturlaute, sie sind im Christenthum und durch dasselbige neu geboren, gleichsam aus Gott, d. h. aus der Wahrheit neugezeugt worden. Geheiligt sind sie und eben dadurch erst gesichert worden vor dem Irrthum einer falschen Naturmystik, welche statt in der Natur und ihren Urkräften das Abbild Gottes zu ahnen, zu erkennen und anzuschauen, dieselbigen vergöttern oder vergotten will. — Das Urchristenthum vorbedeutet, vorbereitet zu suchen in den Beroffenbarungen, ist recht und nothwendig; dasselbe aber ganz in diesen Beroffenbarungen aufzulösen, ein heilloses Blendwerk des Irrthums.

Logos dem Christenthum auf ewig angeeignet. Fragt Ihr nach dem Christlichen darin? Gedanke und Wort, Geist und Form, Vater und Sohn, Gott und Mensch sind darin Eins geworden, und zwar Eins nicht nur im Gedanken und im Gefühl, sondern auch in der Erscheinung und in der objectiven Anschauung selbst, — das ist das Christliche darin.

Durch die Vereinigung des Griech. und Hebr. Elements hat die neutestamentliche Sprache einen Reichthum von Synonymen bekommen, deren Aehnlichkeit und Gleichheit aus dem Quell Christlicher Ideen und Gefühle hervorströmt, deren Verschiedenheit aber durch den Hauptunterschied der Hebräischen und Griechischen Anschauungsweise und Formbildung festgehalten wird. Eben darum tritt die Synonymität der Ausdrücke am meisten hervor in der Darstellung des eigenthümlich Christlichen; nicht selten in der Form zusammenfallend mit dem Hebr. Parallelismus. So im Johannes, so im Paulus; nur mit dem Unterschiede, daß die Johanneische Art dem vorwaltenden Charakter des Hebraismus zu Folge mehr die Gleichheit und Aehnlichkeit, die Paulinische aber mehr die Unterschiede hervorhebt. Wie wichtig diese Bemerkung sey, wird sich gehörigen Orts in der Exegese selbst darthun lassen. *)

Wenn wir nun den Schmuck der Johanneischen Rede genauer betrachten: so kann hier weder von der Rhetorik, noch der Poesie des Johannes die Rede seyn, so fern darunter etwas Bewußtseynvolles und wahrhaft Künstlerisches verstanden werden soll.

Es giebt, noch ehe die verschiedenen Geistesrichtun-

*) Daß wir hier von dem Allen so ausführlich reden, geschieht allein deßhalb, um auf manche Hauptpuncte und Grundideen der neutest. Grammatik, wie wir sie zu schreiben gedenken, vorläufig aufmerksam zu machen. Der für andere Untersuchungen allerdings nothwendigen Masse von Beyspielen glaubten wir hier um so leichter entbehren zu können, da die Exegese des Joh. unmittelbar folgend sie reichlich darbieten wird.

gen scharf aus einander treten, in der Tiefe des Orientalischen Gemüthes eine bewußtseynlose, kindliche Einheit des sprechenden Gefühls, des redenden Verstandes und der beyde begleitenden schönbildenden Phantasie, in welcher das Höchste und Tiefste weder ohne lebendiges Gefühl noch ohne seelenvolles Bild ausgesprochen wird. Will man dieß Kunst nennen, so glauben wir diese im Joh. Ev. gefunden zu haben; sie ist aber der Geist, das Leben und die unsichtbare Musik und Blumenpracht der Joh. Rede selbst, die deliciae darin, wie Erasmus sagte. —

Alle, welche die Johanneische Redeweise charakterisirt haben, und den unsichtbaren Zauber derselben zu erkennen suchten, nannten zuerst die unerreichbare Einfachheit, als den vornehmsten Schmuck. Und mit Recht! Denn sowohl die innerste, als die äußerste Form der Joh. Sprache ist von diesem Geiste der Einfachheit angehaucht und durchdrungen. Weder Geistesarmuth, noch künstlerisches Abmühen hat diese Einfalt und Armuth hervorgebracht, sondern lebendige Geistesfülle und kindliche Natürlichkeit walten darin; und so ist sie ein getreues Abbild der Seele des Johannes. Ebenmäßig und einen einfachen Spiegel des Lichtes tragend gleitet der Strom der Rede fort, unter dem Lichte ein tiefes geheimnißvolles Dunkel verbergend. Kein loderndes Feuer der Phantasie, sondern die ruhige milde Flamme des Gemüthes leuchtet in dieser Rede, durch die höhere Liebe gleichmäßig erhalten bis an das Ende, so daß der Einfalt nie die Tiefe des Reichthums, dem überfüllten Inhalte aber nie das Maaß und die Ordnung der Ruhe fehlt.

Die höchste Einfalt, Ebenmäßigkeit und Milde des Styls, wird, wenn sie eine reiche Fülle des Geistes in sich trägt, die höchste Feyerlichkeit und der Gang der Rede gewinnt den Charakter des Heiligen. *) Das Bunte

*) Daniel Heinsius sagte in seinem Aristarchus sacer, von der Johanneischen Sprache: in sermone ἀφέλεια, in sensibus est ὕψος. S. Lampe prolegom. Tom. 1. 170.

und Mannigfaltige der Melodie entfernt das Feyerliche. Aber sobald die einfachsten Grundtöne im langsamen fortschreitenden Tact der Harmonien sich wiederholen und lang angehalten das Gemüth durchtönen, da ist's, wenn auch Alles nur in milden und weiblichen Tonarten gesetzt ist, als tönte die Musik des Himmels selbst in unser Ohr. Diese Feyerlichkeit, diese gravitas, dieses ὕψος des Johanneischen Styles, wie ist sie so oft und so begeistert von den Alten gepriesen worden! Und wahrlich wenn nicht hierin, worin ist dann des Geistes Anhauch, der afflatus spiritus sancti?

Da aber in diesem feyerlichen Tone des Ev. die tiefen Naturlaute, je länger und anhaltender sie tönen, die mildesten lieblichsten Melodien entfalten, so haben Einige die Redeweise Johannis kühn, donnernd, abgebrochen und sprungvoll, mystisch dunkel und geheimnißvoll apokalyptisch genannt; *) Andere hingegen seine Klarheit, Sanftheit und Milde, (claritas, suavitas et perspicuitas) bewundert; ja in ihm eine kettenförmige Verschlungenheit der Sätze und eine sich in einander windende und kreisförmige Bewegung der Gedanken wahrzunehmen geglaubt.**) Es hat Leute gegeben, welche dem Evangelisten das Eine wie das Andere zum Fehler und Vorwurf gemacht, und vorzüglich des Erstern wegen den schriftstellerischen Charakter des Evangeliums sehr herabgesetzt haben.***) Aber wozu diese Urtheile theils der Bequemlichkeit, theils des vorgefaßten Hasses hier widerlegen? Fragen wir lieber, woher und wie verhalten sich jene scheinbar widerstrebenden Urtheile des Lobes?

---

*) Coccejus vergliche deßhalb den Johannes mit dem Ezechiel.

**) Flacius sagt in seiner Clavis Script. sac. P. 2. S. 528. nach der Ausgabe des Musäus: Joannis sermo omnino grandis est, non minus, quam Pauli: tametsi aliquando etiam quasi blanda, demissaque voce, ut pater domi cum dulcissimis filiolis colloquatur.

***) Siehe Johannes und seine Ausleg. vor dem jüngsten Gericht I. S. 28.

Es ist natürlich, daß da, wo das Hebr. Element geistig vorwaltet, durch das in seine innerste Geistesform eingegossene Christliche Leben noch mehr in der Tiefe des Gefühls und der Anschauung hinabgezogen, die Sprache den Charakter der Kühnheit und Gewalt empfängt. — Fast dämonische Gewalt und Kühnheit waren in der Urwelt nothwendiges Eigenthum der Orientalischen Sprachen, zumahl unter einem Volke, das von den Gewalten, Blitzen und Schlägen des göttlichen Geistes mehr, als irgend ein anderes, getroffen und getrieben wurde. Der im überschwenglichen Gefühl der Natur und des Geistes Lebende spricht kühn, gewaltig, stoßweise und in rascher Eil von Gedanken zu Gedanken fortspringend; seine Sprache ist, wie seine innere und äußere Natur, in Einem Worte, Einem Zeichen, Einem Bilde ganze Gedanken- und Gefühlsreihen ausdrückend, eben darum mystisch dunkel, geheimnißvoll, vieldeutig, abgerissen, in großen Bildern symbolisirend. Das ist der Charakter der Hebr. Sprache.*) Und diesen Charakter hat das Christenthum

*) Ein geistvoller Schriftsteller in theologischen Sachen sagt hierüber eben so schön, als wahr: „Menschliche Vernunft redet einzeln vom Einzelnen, aber der Geist Gottes kennt kein Stückwerk. Sein Weissagen ist eine vollkömmliche Allgemeinheit, in welcher alles Besondere liegt, auf daß der Mensch daraus nehme, wie die einzelnen Früchte Eines Baumes, den der Herr gepflanzt hat. Sein Weissagen ist ein Athmen in die Höhe und in die Tiefe, in die Weite und in die Länge. Es ist jenes zweyschneidige Schwert, welches durch Sinne und Gedanken dringt. — Um der völligeren Vielsinnigkeit willen mußte die Hebr. Sprache das Werkzeug der göttlichen Mittheilung werden; indem nämlich in ihr und den Schwestersprachen des Morgenlandes ein Bau der Wörter und der Rede, ja selber der Schrift obwaltet, dessen sinnreiches Wesen schon voll natürlicher Geheimnisse ist. — Um jener tieferen Vielsinnigkeit willen, und damit geistliche Begriffe sich in ihr ausdrücken ließen, mußte auch die sinnliche Sprache Griechenlands für die Schriften des neuen Bundes, dessen Stimme an die Völker erging, der alten Muttersprache der Offenbarung Israels sich verähnlichen." Diese Worte sollen zum Lobe und Frommen der wahren Philologie gesagt seyn. — Vielsinnig machen aber und deuteln, wie jetzt viele thun im eitlen kindischen Spiel, ist antichristlicher Gnosticismus und Vernichtung aller wahren Sprachwissenschaft und Auslegung. Was soll uns Christen das Jüdische Geschwätz der Kabbala? —

in sich aufgenommen und mußte ihn aufnehmen, weil es vom Sonnenaufgang bis zum Niedergang den großen Lichtstrom des Lebens durch alle Völker ausgießen wollte. In der Sprache, in welcher die uralteste Offenbarung der Wahrheit verkündigt war, nur in dieser konnte das Christenthum die letzte und ewige vollkommen aussprechen; und wie in der Natur, so spricht Gott auch in der Geschichte nur durch große Laute des Donners, mystische Gestalten des Blitzes, hier und dort, und man weiß nicht, woher es flammt, noch wohin des Geistes Brausen fährt. Konnte Johannes, von diesem Geiste getrieben, anders reden und schreiben, als so? Das ist sein Adlerflug, seine Löwengestalt, aber beyde unsichtbar, nur dem innersten, sich in ihm versenkenden Geiste kenntlich.

Außer diesem Sturm, diesem Erbeben, diesem Feuer, in welchem dreyen Elia einst den Herrn nicht vernehmen konnte, empfinden wir auch im Johannes ein stilles sanftes Säuseln des Sprachgeistes; und es giebt Augen und Ohren, die nur hierin den Herrn zu erkennen vermögen. Das ist die Milde und Sanftheit, welche Einige in seinem Evangel. bewundern. Wir können nicht sagen, dieß sey das Griechische Element darin, sondern nur, daß die Einfachheit, Härte und Riesenhaftigkeit des Hebr. Elements mit der milden Klarheit, dem ruhigen Entfalten des Griechischen vereinigt, dem Ganzen diese Temperatur gegeben habe. Daraus aber erklärt sich die scheinbare Leichtigkeit des Inhaltes, welche lockend in einen tiefen und schweren Inhalt hineinführt. So ist's gekommen, daß während die tieferen Gemüther in dem Evangelium innerlich pflichen Inhalt sahen und mühsam ihr ganzes Leben und Wissen darein versenkten, Andere, leichtfertiger Natur, den Schein nur allzu gern für die Wahrheit nahmen, und mit ihren schnellen Erklärungen nicht genug eilen konnten, nur dem Tiefen und Schweren zu entfliehen. Die Paulinischen Schriften kommen selbst den leichtsinni-

gen und schnellfüßigen Exegeten allzuschwer vor, so daß sie sich nicht gern heranwagen. Nur tüchtige Naturen, denen das Schwierige eben recht ist, haben den Muth, so allbekannt Tiefes und Schweres zu ergründen. Die Kettenförmigkeit der Sätze und die kreisförmige echoartige Bewegung der Gedanken*) erklärt sich zwar zum Theil aus dem lebendigen Hervordringen des Hebr. Parallelismus in der Griechischen Redeweise, welche ihrer Natur nach mehr fortschreitend, als ruhend und verweilend ist; aber die vollkommene Erklärung davon finden wir nur in dem eigenthümlichen Charakter des Johannes, der gern über der Tiefe schwebend verweilt und mit großem Eifer strebt die rauhen Naturformen, die vereinzelten Gestalten und das tiefe Dunkel des Hebraismus weich und mild zu machen, in Eins zu verweben, und den Kindlein, denen er schreibt, zu erhellen und sanft zu beleuchten. So können wir von Johannis Rede behaupten, daß der heilige Geist unter dem Brausen des Himmels auf sie herabgekommen sey, und daß man an ihr die Zungen zertheilt sehen könne, als wären sie feurig;**) daß derselbige Geist aber auch mit sanftem Taubenfluge über ihr ruhend geschwebt und sie beschattet habe.

Viele Leser des Johann. Evang. haben in ihm eine ganz eigenthümliche Art der Bilder, Gleichnisse und Allegorien wahrzunehmen geglaubt und dieselbe mannigfaltig bezeichnet. Ohne uns in Streit darüber einzulassen, behaupten wir, daß außer dem Charakter großer Origina-

---

*) Schon Erasmus erkannte dieß in der Vorrede zu seiner Pharaphrase. Seite 402 in der Berl. Ausgabe: Habet Joannes suum quoddam dicendi genus, — sermonem velut ansulis ex sese cohaerentibus contexens, non numquam ex contrariis, non numquam ex similibus, non numquam ex iisdem subinde repetitis. — Quod genus est: In principio etc. — In his liquet, ut orationis quodque membrum semper excipit prius sic ut prioris finis sit initium sequentis, ac tale quiddam hic agnosces, quale Graecorum ἠχώ solet affectare.

**) Hieronymus sagte, Johannes habe revelatione saturatus das Evangelium begonnen.

lität, welche mehr und weniger dem Johannes mit Christo gemeinsam ist, eine Verklärung und Heiligung der ganzen Natur in ihren Grundelementen, und eine Symbolisirung des Geistes darin sichtbares Princip und Grundcharakter ist. Vieles davon läßt sich allerdings auf seinen Ursprung in der heiligen Rhetorik der Hebräer zurückführen, aber wie vieles nicht? Und wie viele Althebräische Gleichnisse und Symbole sind durch Johannes von einem neuen Geiste durchdrungen und angefüllt! Dieser neue Geist aber, Christus und sein Leben und sein Reich, wird der einigende Mittelpunct aller Bilder und Bildnisse; Licht und Leben, das Brot und Wasser des Lebens, der Bräutigam und die Braut, der Weinstock und die Reben, der Hirt und die Heerde, des Windes Wehen, Tod und Auferstehung — in allem diesem personificirt, symbolisirt sich Christus und sein Reich. Wohl hat ein Alter mit Recht gesagt, es sey im Johannes sichtbar eine nectarea similitudo. Durch die Art aber, wie Johannes all' diese Geheimnißworte stellt und gebraucht, hat er ihnen einen so wunderbaren Ton der heiteren Wehmuth verliehen, daß das erfreuliche und sinnliche Spiel der Bilder in dem Ernst und Heiligkeit der abgebildeten Sachen sich versenkt, und verliert, oder vergeistigt.

Diesem Verklärungscharakter der Johanneischen Darstellungsweise zu Folge bemerkte Herder nicht nur in den Reden Christi (13 — 17), sondern auch in dem ganzen Evangelium jene Vorausnehmung der Empfindungen, daß Alles vollendet sey, seine Prolapsis, wie er sagt, welche dem Handelnden und Sprechenden jenes Ueberirdische giebt, das den Lesenden über das Zeitmaß der Erde hinweghebt. So ist es allerdings und wir können dem tiefen Gefühl davon auch in uns nicht widersprechen. Der irdischen Geschichte Christi parallelisirt sich auf allen Blättern jene sinnliche Vollendung, Enthüllung und Glorification des Erlösers, und dieser Parallelismus ist wie des Evangelisten, so seiner ganzen Darstellungsweise

Sinn und Seele. Manum de tabula! Den Geist, das innerste Wesen, könnt und sollt Ihr nicht mahlen und schreiben. — Wer aber wollte nicht gern diesen Worten Herders beystimmen?

„Das kleine Buch, sagt er, ist ein tiefer, stiller See, in welchem sich, mit der Erinnerung der schönsten Jugendzeit im Leben Johannis, als einem anmuthigen Ufer, der Himmel selbst mit Sonne und Gestirnen spiegelt.“

Auf diesem Punct verschwindet uns die Vergleichungslust des Johanneischen und Pauliniſchen. Die Grundunterschiede sind schon gezeichnet; wollten wir ins Einzelne eingehen und das Besondere klar machen in dem vielgestaltigen und so reichen, mächtigen Paulus und seiner Darstellungsweise: so würde dieses Buch nicht dem Johannes besonders gewidmet seyn. *)

Nur dieß Eine ist hier noch zu berühren, worauf wir in den Untersuchungen über die andern Johanneischen Schriften zurückkommen werden. Wie im Evangelium, so herrscht auch in den Johanneischen Briefen die eben bezeichnete Sprache und Darstellungsweise, so daß Einigen sogar der große Brief des Johannes nur als ein Anhang des Evangeliums erschienen ist. Gänzlich aber davon abweichend ist die Sprache und der Charakter der Offenbarung. Nur aus dem Schein der Aehnlichkeit, den die absichtslose oder absichtsvolle Nachahmung der Johanneischen Sprache und Diction vorzüglich in das Verhältniß der apostolischen Briefe zu den 3 echt Johanneischen gebracht hat, läßt es sich erklären, daß, aller Verschiedenheiten ungeachtet, so viele Ausleger, Kritiker und Grammatiker in der Aufstellung und Charakteristik der Johanneischen Sprache und Diction die Offenbarung immer mit angezogen haben.

Es ist sehr schön, aber nur zum Theil wahr, was

*) Immer noch verdient vor vielen Neuern darüber gelesen zu werden des Flacius Stilus Paulinus, in d. Clav. script. sacr. II S. 508 ff.

Herder über die Gleichheit und charakteristische Verschiedenheit des Geistes in dem Evangelium, den Briefen und der Offenbarung gesagt hat:

„Das Evang. Joh. ist nach einem so dichterischen Plane angelegt, und mit so reicher Sparsamkeit ausgeführt, als die Offenbarung. Der Sonnenadler voll Schwung und die Taube voll lieblicher Einfalt ist dort und hier sichtbar. Wenn die Offenbarung wie eine königliche Aloe dasteht, so ist sein Evangelium eine Lilie und Rose, mit Blut der Liebe bezeichnet; sein kleinster Brief ein Vergißmeinnicht, eine Blume lieblicher Erinnerung.“*) —

Gewiß, eine Lilie und Rose, mit Blut der Liebe bezeichnet, ist das Evangelium St. Johannis!

IV.

Ueber die Quellen des Johanneischen Evangeliums.

Diese Untersuchung dient der eben geschlossenen Theils zur Erzänzung, Theils kann sie nur aus und nach derselben ihre volle Klarheit und ihre rechte Stelle gewinnen.

So natürlich die Frage ist, woraus Johannes den Geistesstoff seines Evangeliums geschöpft habe, so natürlich ist die einfache Antwort: Aus sich selber. Die ältere Exegese und Kritik beantwortete diese Frage, ohne sie mit voller Klarheit aufzustellen, sich selber genügend in dem Capitel von der Inspiration des Evangeliums, und führte selbst den geschichtlichen Stoff aus der menschlichen Quelle

*) S. das Buch v. d. Zukunft des Herrn des N. T. Siegel. Riga 1779. 8. S. 328.

Bemerkung. Alles, was hier und in der ganzen Untersuchung über das Eigenthümliche und Unterscheidende des Ev. gesagt worden ist, hat gar keine Beziehung auf die Meinung derer, welche im Joh. Ev. einen ganz andern Christus und eine ganz andere Lehre finden, als in den drey ersten Ev. und den Paul. Schriften. Wir suchen durch Aufweisung der individuellen Verschiedenheiten der Schriftsteller nur die höhere und ungetheilte Einheit Christi und seiner Lehre desto heller ins Licht zu stellen.

des Gedächtnisses eines Augen- und Ohrenzeugen auf den Grundquell des göttlichen Geistes zurück. Als der neueren Forschungsweise dieses Capitel nicht mehr gefiel und genügte, um der Wahrhaftigkeit der Johanneischen Geschichte gewiß zu werden: da fing man an jene Frage schärfer ins Auge zu fassen. Je verwickelter die Untersuchungen über den Ursprung unserer drey ersten Evangelien wurden, je mehr man, bis ins Einzelne und Kleinste eingehend, das Verhältniß unseres Evangeliums zu jenen beleuchtete: desto weniger schien Allen jene einfache Antwort auszureichen. Man suchte allerley Stützpuncte für das Gedächtniß des im hohen Alter schreibenden Evangelisten. Die Liebe, die Bewundrung und Lobpreisung des Evangeliums schwanden; furchtlos nahm man die Echtheit in Anspruch; was konnte da noch hindern, statt der gewissen Quelle des Johanneischen Geistes und Lebens selbst, allerley unbekannte und unsichere, trübe Quellen so für den dogmatischen, wie für den historischen Stoff aufzuspüren?

Der Weg zu allerley abentheuerlichen Vermuthungen war geöffnet durch die bis aufs Aeußerste getriebene Kritik der drey ersten Evangelisten. Wie diese, so mußte auch Johannes die Verwandlungskraft des kritischen Witzes erfahren. Der uralte, einfache Apostel, sonst für ganz ungelehrt und ungeschickt gehalten, ward auf einmahl wie der Unsrigen einer; statt der Fülle seines Gedächtnisses, seiner Liebe und Treue, seiner Sehnsucht, umgab man ihn jetzt mit Vorbereitungszetteln, Notizenblättern und Excerpten, aus denen er übersetzen und zusammensetzen, die er ergänzen sollte. Ja, damit die Transfiguration der alten Welt in die neue vollkommen würde, verwandelte man die feierlichen und horchsamen Hörkreise Christi in Englische Parlamentssäle und deutsche Gerichtsstuben, mit Geschwindschreibern und Protocollisten. Nur die neuesten Fernschreiber schienen noch zu fehlen; dann wären wir über den Ursprung und die Quel-

len urchristlicher Nachrichten, so gewiß geworden, daß die Kritik von ihrer Arbeit auf ewig hätte ruhen können.

Natürlich, daß diese Vermuthungen Vielen sehr willkommen waren; man freuete sich darüber, ehrte sie ihrer Verfasser wegen; nur vermißte man ehrlich und treu ihre geschichtliche Begründung, die, wie es scheint, niemahls kommen will.

Wir unsern Orts bleiben der einfachen Antwort getreu, Johannes sey seiner Geschichte, wie seiner ganzen Darstellung eigene Quelle. Ja wir scheuen uns nicht zu behaupten, des heiligen Geistes Kraft habe diese Quelle geläutert und durch ihre Wahrheit den Irrthum oder die Trübheit derselben durchleuchtet. Diese Ansicht ist alt, man sagt auch wohl, orthodox; aber ist sie deßhalb unwahr? Man höre, ehe man richte!

Vornehmlich sind es die Reden Jesu, um deren Willen man sich gedrungen fühlte, zu allerley Erklärungen der Johanneischen Glaubwürdigkeit und Gedächtnißtreue seine Zuflucht zu nehmen. Die Alten suchten das Unglaubliche in der treuen Aufzeichnung der Worte Christi durch den wunderbar stärkenden Einfluß des heiligen Geistes zu erklären; die Neueren durch die ungewöhnliche Gedächtnißstärke der alten Welt. Vielen genügte aber weder dieß noch jenes; und sie sagten frey heraus, in den Reden Jesu spreche Johannes mehr, als Jesus. Warum sagte man nicht auch, Johannes habe nach alter Griechen und Römer Art die Reden Christi frey gedichtet und nur die Hauptgedanken des Erlösers treu bewahrt? Davor bewahrte selbst die Keckſten ein gesundes Gefühl der Johanneischen, ja überhaupt der apostolischen Einfalt.

So war es in der Ordnung, daß Bertholdt, um die Treue des Johannes schriftlich zu haben, die Meinung aufstellte, Johannes habe sein Evangelium, nachdem er lange Zeit unter den Griechen Griechisch gelernt, aus einzelnen zu seinem Privatgebrauch früher von ihm ver-

faßten Bruchstücken in Arom. Sprache zusammengesetzt. *) Bey dieser Ansicht blieb also Johannes seine eigene Quelle.

Ehe wir diese Meinung genauer prüfen, zuvor Einiges über die Reden Christi im Johannes, wiefern wir sie für ursprünglich halten, oder nicht?

Doppelt falsch ist der Gedanke, den Johannes in dieser Rücksicht mit Xenophon zu vergleichen. Wie dieser, meint man, des Sokrates Geist und Wort am treuesten, weit am ungeschmücktesten, wiedergegeben, so Johannes. Aber mit vollem Rechte haben neuere Gelehrte erwiesen, daß der in einem engen Kreise sittlicher und politischer Ideen und Begriffe eingeschlossene Sokrates des Xenophon der wahrhaftige Sokrates nicht seyn könne; und daß, wiewohl Platon schmückt, vollendet und fortbildet, der Platonische Sokrates dennoch viel eher der Schöpfer einer neuen Periode der Griechischen Philosophie seyn könne, viel eher durch seine Worte und Gedanken die göttliche Weisheit vom Himmel herabgerufen habe, als der Xenophontische. Und wahrlich nicht dem Xenophon, sondern vielmehr dem Platon gleich ist unser Johannes. Die irdischen Worte verklären, die Reden Christi vergegenwärtigen, als spräche sie Christus eben jetzt, so holde Blumen und Bilder der Rede mit liebevoller Hand pflanzen, und sie mit Himmelsduft tränken, — das ist nicht Xenophontische Weise. Ja echt Platonisch hat sich Johannes das Platonische πνευματικὸν gewählt, die Xenophontischen σωματικὰ aber den drey ersten Evangelisten überlassen. Mag man auch sagen, Johannes verschönert, erhöhet, verklärt, verherrlicht; dieser Vorwurf kann die Wahrhaftigkeit seiner Erzählung nicht treffen: denn das Schönste, Höchste, Verklärteste, Herrlichste, ja das Ideal aller Ideale, ist es nicht gerade der wahrhafte Christus? Wer kann da von Dichtung sprechen,

*) S. Veronimilia de origine Ev. Joan. pag. 22 ff.

wo die höchste Gipfelung derselbigen, die Wahrheit selbst ist?

Aber die Sache fordert ein tieferes Eingehen. Wenn wir denselbigen Christus bey Matthäus, Lukas und Markus in alttestamentlicher Gnomenform, mit schlagender Kürze, in paraboliſchen Gedankenwürfen reden hören, bey Johannes aber in einer mild und sanft sich entfaltenden Lehrweise, freundlich sich herablassend zu erklärenden Wiederholungen; wenn wir ihn hier weilend, gern angehalten erblicken, wie er in ruhig gemessenem Ton Dunkles erklärt, Abgerissenes verknüpft, wie er dort prophetisch schweigsam, eilend vom Worte zum Werke fast jeder Frage entweicht, und wo er stillsteht, mehr die Gemüther schlägt, als sanft berührt, — wo sollen wir sagen, daß die ursprüngliche Lehr- und Redeweise des Herrn sey, in den drey ersten Evangeliſten, oder im Johannes? Die Entscheidung des Wohlgefallens ist eben so unsicher, als die der geschichtlichen Phantasten.

Man hat gesagt, der alttestam. Prophetismus sey die Lehr- und Redeweise; deßhalb müßte man die Darstellung der drey ersten Evangeliſten für wahrer halten, als die Johanneische.

Nach unsrem Ermessen aber ist es ganz falsch, die Lehr- und Redeweise Christi zu einer rein alttestamentlichen zu machen. Christi Art war nicht, nur das Alte wieder zu geben; er erfüllte es mit einem neuen Geiste, und dieser neue Geist schuf auch andere Formen. Der große Unterschied zwischen dem alten und neuen Testamente in Beziehung auf die Lehrweise wird von einem Jeden leicht gefühlt. Aber worin besteht und woraus entstand dieser Unterschied?

Das Alte Testament hat keine Lehre, wie sie das Neue durch das Wort, Christum selbst, empfangen hat. Der Geist des alten Bundes strömt und braust; fast hört man bloß Gottesstimme darin, aus welcher sich nur ganz allmählig eine menschliche Rede hervorbildet. Lauter

Hauche und Töne eines unpersönlichen Geistes vernimmt man; nicht wie im neuen Testamente den in unendlicher Fülle ausgegossenen Geist, der in der Wohlgestalt des Logos persönlich erschienen außer den λογία τοῦ θεοῦ auch λόγοι und ῥήματα, wohl gegliedert und geordnet zu einer klaren verständigen Menschenrede, ausspricht. Demnach müssen wir sagen, daß weil der Johanneische Christus anders redet, als die Propheten des A. Bundes, eben in diesem Unterschied ein Beweisgrund liegt für die Treue und Wahrhaftigkeit des Johannes. Ob aber darin alle Eigenthümlichkeit der Redeweise Christi gegeben sey, oder nur die eine, vielleicht aber die vornehmste Seite, diese Frage fordert eine tiefere Untersuchung aus Gründen der höheren Kritik.

Mit einigem Schein der Wahrheit behaupten Einige, daß vom Johannes, als dem innigsten Freunde des Herrn, auch die treuste und wahrste Abbildung der Reden und Worte Christi zu erwarten sey. Andere mit gleichem Schein behaupten dagegen, daß die drey ersten Evangelisten, weil sie so ganz ohne alles Zuthun des Eigenthümlichen nur Empfangenes erzählen, viel treuer, als Johannes, der so ganz eigenthümliche, die Reden und Worte Christi wiedergegeben haben müßten. Johannes, folgern Viele daraus, scheint nur den Geist, die Hauptgedanken der Reden Christi wiedergegeben, diese aber auf seine Weise umgestaltet, ausgeführt und ausgeschmückt zu haben.

Es ist im höchsten Grade Unrecht, die Glaubwürdigkeit des Einen auf Kosten des Andern zu erhöhen. Die Wahrheit liegt auch hier in der Mitte, wie sich aus einer kurzen Betrachtung der Sache ergeben wird.

So oft man auch, was die Berichte der 3 ersten Ev. betrifft, über das ursprüngliche Augen- und Ohrenzeugniß darin, wie es sich rein erhalten habe, zweifelhaft seyn mag: so ist doch namentlich in vielen Worten und Reden Christi jeder Verdacht der Untreue und der Verfälschung

gänzlich ungegründet. Weder kürzer, noch länger, weder bildloser, noch bildreicher können sie gedacht werden, ohne ihre göttliche Eigenthümlichkeit zu verlieren. Der Art ist Vieles in der Bergpredigt und in den Parabeln Christi, in den Reden gegen die Pharisäer und in den Vertheidigungen gegen die Angriffe der Jüdischen Schlauheit.

Allerdings vermissen wir hie und da den klaren lebendigen Zusammenhang; wir vermuthen Ausgelassenes, und müssen ergänzen. Aber dabey ist wohl zu bedenken, daß die gnomenartige Lehrweise dem lebendigen Gefühl klar und zusammenhängend und nur dem Verstande dunkel und unvollständig zu seyn scheint. Auch läßt sich in den drey ersten Evangelien gar nicht verkennen, daß die evangelischen Sagen, wie ungetreu sie in dem pragmatischen Verknüpfen der Begebenheiten seyn mögen, eben so getreu und sicher gewesen zu seyn scheinen in dem Behalten der Worte Christi. Dafür spricht theils die dreyfache Uebereinstimmung, theils der nothwendige Verlust der göttlich treffenden Wahrheit durch jede, auch die kleinste Veränderung der Worte.

Es ist aber auf keine Weise glaublich, daß Christus nur in solchen Gnomen, paraboliſchen Worten, solchen schlagenden, und stechenden Reden gelehrt habe. Aus der Natur der Sache läßt sich's leicht begreiflich machen, daß wenn auch nicht vor dem Volke, doch im engeren Kreise längere und ausführlichere Reden voll Beweis und Belehrung, gewiß am meisten in Gesprächsform, müssen gefallen seyn.

Ja es läßt sich aus den drey ersten Evangelisten oft deutlich genug erkennen, nicht nur die Fuge, wo eine größere Rede Christi ausgefallen, sondern auch, welcher Art die ausgefallene gewesen seyn mag. Daraus haben Einige den Schluß gezogen, Johannes verhalte sich zu den drey ersten Evangelien ergänzend, und füge namentlich die längeren Reden ein, welche jene ausgelassen.

Denn dieß iſt wohl klar, daß nur Augen- und Ohrenzeugen, aus Chriſti nächſter Umgebung dergleichen längere Reden treu behalten und wiedergeben konnten bis auf's Wort. Weiter erzählt durch die mündliche Sage verliert ſich der ſtrenge Gedankenfaden, reißt ab, und knüpft ſich nur ſchwer wieder an; das Gedächtniß in den erſten Zeugen ward unterſtützt und gehalten durch die lebhafte Erinnerung an den Ton, die Miene und Gebehrde des Sprechenden, an die Umgebungen der Hörer und Schauer, an das lebendige Bild in der Natur, das innere Wort im Gemüth, dem das Bild, das äußere Wort der Rede entſprach, kurz an ſo viele kleine Häckchen und Verknüpfungsfäden ſelbſt im Gemüth des Erzählenden, wodurch das Behalten erleichtert und treu gemacht wird. Dieß Alles aber mußte den folgenden Erzählern, welche die Worte Chriſti nun noch hörten, nicht mehr ſchaueten, verloren gehen. Gerade ſo iſt's mit den drey erſten Evangeliſten. Das Kurze und Stechende erhielt ſich leicht und gewiß; es ſtach immer von Neuem und hatte ſein lebendiges Intereſſe ſtets in ſich ſelbſt. Wo aber dieß fehlte, wo die ganze Haltung der längeren Rede in dem treuen, ja oft trauten Mitwiſſen kleiner Umſtände, widerſprechendes, anfragender Gegenreden u. ſ. w. ruhete, da ſchwankte das Gedächtniß der drey erſten Evangeliſten, ſie ließen weg, ſetzten zu, was anderswo geſagt war; ja ſie ſcheinen uns nur allzuoft bloß die Hauptgedanken in der ihnen bekannten Kürze, Bildlichkeit u. ſ. w. gegeben zu haben. Man erinnere ſich hiebey an die Bergpredigt und an manche kurze Rede Chriſti in der Zeit ſeines Leidens, wie die drey erſten Ev. ſie erzählen.

Haben wir nun ſolcher Geſtalt die Treue der erſten Evangeliſten genauer beſtimmt und aus ihnen die Verſicherung bekommen, daß Jeſus theils in der von ihnen am meiſten aufbehaltenen Redeweiſe wirklich geſprochen habe, theils aber anders geredet haben müſſe, was ſie nur andeuten, nicht aber behalten konnten: wie nun iſt

es mit den in dem Evangelium Johannis aufbewahrten Reden Christi?

Die Griechische Sprache kann keinen Einwand gegen ihre Treue abgeben; auch in den drey ersten Evangelien sind seine Worte nur in der Griechischen Uebersetzung. Verloren ging dabey allerdings immer etwas; aber die Hebräische Bildung des Griechischen hat den Verlust der Originalität so im Johannes, wie in den Andern verringert, ja selbst in Conjunctionen und Wortfügungen unscheinbar gemacht, wenigstens unerheblich.

Nur dann, könnten wir sagen, würde Johannes den drey ersten Evangelien widersprechen, wenn, wie diese Christum reden lassen, in ihm gar nicht wieder erschiene. So aber ist es nicht! Man sehe 6, 66 — 70. 1, 37 ff. 2, 13 ff. u. s. w. Mit den sanft und mild sich entfaltenden längeren Reden wechseln ab, freylich in geringerer Anzahl, kurze wurfartige Worte, mit der apostolischen Johanneisch-Paulinischen Gesprächigkeit die altprophetische Schweigsamkeit und fast stumme symbolische Rede.*)

Aehnlich ist den Andern Johannes auch darin, daß er viele Reden Christi, wie es mir wenigstens vorkommt, abkürzt und ihren Ton verschwinden läßt, weil er den geschichtlichen Boden ausgelassen hat, an dem er wiederklingen und sich fortsetzen könnte. Wie natürlich aber war es, so im Johannes, wie in den andern Evangelisten, diejenigen Worte, welche in der unmittelbaren Gegenwart der Umgebungen bedeutend waren, diese Bedeutsamkeit aber in der Erzählung verloren, als weniger wichtig auszulassen!

Wenn man sagt, die innige Freundschaft, der Johan-

*) Anzuführen ist hier, aber weder für noch gegen uns, die Holländische Schrift: de constanti et aequabili Jesu Christi indole, doctrina ac docendi ratione, sive Commentationes de Ev. Joan. cum Mat., Marc. et Lucae evangeliis comparato. Scripsit E. A. Borgor. P. I. Hagae Com. 1816. 8. In einzelnen Stellen des Ev. werden wir Veranlassung haben, auf dieses Buch von einer andern Seite aufmerksam zu machen.

tes von Christo gewürdigt wurde, halte Bürgschaft für die unverfälschte Treue der Reden Jesu: so ist dieß, ohne genauere Bestimmung, eben so falsch, als wenn man behauptet, die Johanneische Eigenthümlichkeit und Originalität hebe jene Bürgschaft gänzlich auf.

Denn als einen selbstthätigen Freund des Herrn wird man sich doch wohl den Johannes lieber denken wollen und auch müssen, viel lieber eine Frage nachschaffende und fortbildende Kraft in ihm annehmen, als ein ängstlich gebundenes Nachsprechen und Nachmahlen. Eine solche Freundschaft und Liebe steht nur für die treue Fortpflanzung des Sinnes und Geistes; Einzelnes und Kleines, wenn es nicht Träger des Ganzen ist, entschwindet und wird ängstlich nur von den Aengstlichen und Kleinlichen gesucht und festgehalten. Eine so feste und gewisse Bürgschaft aber, als Johannis Freundschaft für den Sinn, den Geist, das Ganze leistet, könnte uns die ängstliche Treue des wörtlichen Nachbetens nicht gewähren. Läßt diese den Geist entfliehen, jene hält ihn fest mit sicherer Hand und kluger Auswahl auch in dem kleinsten Worte, der scheinbar unbedeutendsten Form. So bey Johannes. Nicht nur für die Richtigkeit des Ganzen, auch für das Einzelne, so fern es jenes trägt, steht seine Freundschaft ein. Die Eigenthümlichkeit, die Originalität des Evangelisten kann dieser Treue, welche liebevoll das kleinste, aber bedeutungsvolle Wort festhält, nicht schaden. Denn, wie frey wir dieselbe auch denken mögen, es war immer der Weg Christi, den sie wandelte, immer das von Christo gegebene, was sie fortbildete. Der heilige Geist, in welchem sich diese Originalität bewegte, verlieh Scheidungskraft genug, um nicht die Darstellung der göttlichen Worte Christi mit den eigenen Gedanken und Gebilden zu verwechseln. Nur die Form des Ganzen, nur die Eigenthümlichkeit des Ev., Alles aus der unmittelbarsten, lebendigsten Anschauung darzustellen, — das ist es, was wir zunächst unter der Originalität des Jo-

hannes begreifen. Diese aber, kann sie irgendwie seiner Wahrhaftigkeit und Treue geschadet haben: oder ist sie nicht vielmehr die Treue und Wahrhaftigkeit selbst?

Wie aber verhalten sich zu einander des Johannes Treue und seine Freyheit?

Treu und genau finden wir ihn in allen den Stellen, wo die Reden Christi den Fortgang der Begebenheiten selbst bedingen, wo im Streit der Rede und Gegenrede die Geschichte anhebt, fortgeht und endet. Da kam es auf Genauigkeit im Wiedergeben der Worte Christi an; weil andere, auch nur nachgeahmte, leicht und nothwendig in Widerspruch treten mußten mit dem vom Johannes selbst erlebten und angeschauten Hergang der Sache. Oder wollen wir annehmen, der ehrliche Jünger habe seinen veränderten Reden zu Liebe auch diesen geändert, um den Widerspruch zu bedecken für sich und Andere? In diesem Falle würde seine Glaubwürdigkeit unheilbar verletzt werden. Wollten wir auch annehmen, Johannes habe selbst in solchen Stellen dieß und jenes weggelassen, oder abgekürzt, wodurch allerley Dunkelheit entstehe: so würde dadurch doch die Glaubwürdigkeit des Aufgezeichneten gar nicht leiden. Oft aber glauben wir, in den Unterredungen sey dieß und jenes ausgelassen, eben nur darum, weil wir gern manches Dunkel aufgehellt sähen, oder weil wir Dunkles da finden, wo eine lebendigere Anschauung der redenden Personen nur Licht sieht. Uns fällt es z. B. nicht so auf, wie andern Kritikern, daß Nikodemus in seinem Gespräch mit Christo so stumm erscheint. Zugegeben, Einiges sey ausgelassen, so viel kann nicht ausgelassen seyn, daß Nikodemus, so natürlich vor den Worten Christi verstummend, bey einer vollständigeren Aufzeichnung des Gesprächs gerade als das Gegentheil erscheinen würde. Eben so geht es uns mit der Erzählung von der Hochzeit zu Kana, die wir nicht für so unvollständig halten, wie Eichhorn. Behielt Johannes, wie es natürlich war, bey solchen Erzählungen

dieß und jenes im Sinn, so ist das Verschwiegene gewiß so unwichtig und unbedeutend gewesen, daß die Erzählungen auch ohne dasselbe so anschaulich und vollständig werden konnten, als sie wirklich sind.

Auch in allen den Stellen, wo eine neue Idee, ein neues Bild, eine neue Anschauung des christlichen Lebens hervortritt, müssen wir die Treue und Genauigkeit des Evangelisten anerkennen und behaupten. Das Gegentheil davon wäre allzugroße Untreue der geschichtlichen Darstellung. Wenn es dem Johannes darauf ankam, Christi Sinn, Geist und Leben in der vollen Gnade und Wahrheit seiner Erscheinung darzustellen, — wie hätte er dieß erreichen können ohne wörtliche Genauigkeit? Denn in den Reden Christi war, so oft sein Mund das Wort Gottes sprach, dieses Wort so innig Eins mit dem Gedanken, daß wer jenes behielt oder verlor, nothwendig auch diesen behalten oder verlieren mußte. Selbst die längsten Reden, Cap. 14 — 17, leiden keinen Verdacht der Erweiterung und Ausschmückung, man müßte denn die Treue des Evangelisten im Wiedergeben des Sinnes und Geistes selbst in Zweifel ziehen. Oder wollen wir etwa sagen, die scheinbar unnöthigen Wiederholungen, das Ruhen darin und das Erläutern, seyen auf des Apostels Rechnung zu setzen? Gewiß nicht! Denn setzten wir, statt dieser kettenförmigen Wiederholungen, kurze, abgebrochene, nur schlagende Worte, kühne Bilder, wurfartige Reden, — welch ein ganz anderer Christus, und dieser andere, ohne die milde Herablassung, ohne den Ton und den Schmuck der Liebe und Wehmuth, ohne das ἐταράχθη τῷ πνεύματι des Abschiedes, wäre er geschichtlich wahrer, als der vom Johannes dargestellte?

Wenn wir in der Art, wie Johannes Christum redend einführt, mehr den apostolischen, als den prophetischen Lehrer erblicken, können wir deßhalb sagen, Johannes stelle ihn dar, wie er nicht gewesen? So treu in Allem,

was den Sinn und den Geist Christi betrifft, in dem Größten, wie dem Kleinsten, muß der Apostel auch hierin treu gewesen seyn. Ließe sich die prophetische Lehrart Christi mit der apostolischen nicht vereinigen, dann möchte man streiten, wer treuer gewesen, Johannes, oder die drey ersten Evangelisten. Aber wohlvereinbar erscheinen sie ja selbst im Johannes; nur vorwaltend tritt in den Reden Christi, wie er sie aufgezeichnet, mehr das Apostolische hervor, als das Altprophetische. Und warum dieß? Johannes erzählt zwar den großen Kampf Christi mit der Welt, aber, so oft Christus lehrt, umschließt er ihn mit dem engeren Kreise der Freunde, die weniger auf prophetische Art angeregt und fortgerissen, als viel mehr im Zwiegespräch der sich entfaltenden Begriffe zum klarsten Verständniß des Lebens in Christo gebracht werden sollten. Man sehe nur, wie sich in dieser Hinsicht das Gespräch Christi mit Nikodemus von dem Gespräch mit der Samaritanerin unterscheidet. Wie in jenem das apostolische Element vorwaltet, so in diesem das prophetische. Ja ist man aufmerksam, so kann man selbst in dem letzten Gespräch den allmähligen Uebergang wahrnehmen von dem symbolischen und prophetischen zu dem demonstrativen der apostolischen Lehrweise. Der größere Theil der Reden Christi aber bey Johannes sind Lehrreden.

Es ist oben schon bemerkt worden, daß diese Lehrweise Christo recht eigenthümlich müsse gewesen seyn, so oft es ihm weniger auf die Anregung und Anreizung, als auf die stille und tief sich gründende Belehrung der Gemüther ankam. Und da nun klar ist, daß dieß Letzte nur in den engeren und engsten Kreisen der Hörer Statt finden konnte: so rechtfertigt sich die Johanneische Treue und Genauigkeit auch in diesem Puncte.

Neben diesen unleugbaren Thatsachen der Johanneischen Objectivität, bemerken wir aber auch im Evangelium eine zwiefache Art subjectiver Darstellung.

Ueberall, selbst in den klarsten Reden Christi, ist die rein objective Darstellung der Gedanken von dem Mitgefühl des Johannes begleitet und durchdrungen, wenigstens von dem Geiste seiner Auffassung angehaucht, und der Farbe seiner Stimmung berührt worden. Wir sehen immer neben dem Herrn den Lieblingsjünger seines Herzens, den jedes Wort seines Meisters lebendig berührt, und der durch den Anhauch seines Geistes und seiner Liebe jedes Wort so lebendig macht, als lebte es noch sein volles Leben. Durch diese Subjectivität ist allerdings die Darstellung freyer, eigenthümlicher geworden, ja sie hat dadurch den Charakter eines Kunstwerkes empfangen; aber die objective Wahrheit, Treue und Genauigkeit kann um so weniger dadurch gelitten haben, je mehr diese Subjectivität des Johannes mit der Subjectivität Christi Eins war, und das Herz des Johannes dem Herzen Christi immer so nahe lag, daß jeder Schlag in diesem auch ein Schlag war in jenem. Ging in dieser Freyheit ein Wort Christi verloren, das Johanneische kam ihm gewiß am nächsten, und bewahrte wenigstens den Gedanken und das Gefühl Christi. — Selbst die feinste Kritik, so haarscharf sie auch scheiden mag, kann dennoch nie zum Nachtheil des Johannes ihr Amt in diesem Stücke verwalten.

Man gewahrt aber, selbst bey geringerer Aufmerksamkeit, hie und da eine Einmischung Johanneischer Gedanken, die sich ziemlich offen und klar, zur Erläuterung, in das von Christo Gesagte eindrängen.

Mit Recht sind schon längst Stellen, wie 2, 21 ff. 7, 39. 8, 27. 11, 13. 12, 16. 33. hervorgehoben worden, worin Johannes dunkle Worte Christi auslegt, und ihren falschen Sinn, in welchem sie von den ersten Hörern genommen worden waren, den wahren gegenüberstellt. Mag er auch 2, 21 nicht weniger sich geirrt haben, als die Juden, so müssen wir doch seine Treue und Gewissenhaftigkeit bewundern, mit der er selbst die dun-

festen Aussprüche Christi unverfälscht wiedergab, und seine Erklärung bescheiden davon trennte. Auf keine Weise ist also in diesen Stellen seine geschichtliche Treue durch seine Liebe zur Klarheit und seine Furcht vor Mißverständnissen verletzt worden.*)

Anders aber verhält es sich mit folgenden Stellen: 7, 29. 5, 21 ff. und Cap. 14 — 16 in den Versen, wo von der Wiederkehr Christi die Rede ist. Es ist hier nicht der Ort, diese dunklen Stellen auszulegen. Erfahrene Exegeten aber wissen, daß nicht so wohl das Dunkel, als vielmehr die wundersame Zweydeutigkeit, und der Wechsel des Bestimmten und Unbestimmten, der unendlichen Idee und des strengeren dogmatischen Begriffs in diesen Stellen selbst der geübtesten Auslegungskunst nicht weichen will. Die kritische Auslegung muß den zwiefachen Sinn der Worte klar und deutlich machen, welches in dem Zwiefachen das Verwandte und Gleiche, aber auch das Verschiedene sey, aufzeichnen, ja, was das höchste Ziel des Scheidens ist, den ursprünglichen Sinn und den späteren, und wie sich beyde zu einander verhalten, genau darlegen. — Es gehört ganz vorzüglich mit zur Eigenthümlichkeit des Johannes, und ist ein voller Beweis seiner Ursprünglichkeit, daß er der dunklen, im unendlichen Gefühl und in der unbegrenzten Idee schwebenden Worte mehr verzeichnet hat, als der klaren, scharf begränzten, zu einem festen Begriff verhärteten Gedanken. Jenes Dunkel, jenes himmlische Schweben der Idee, welches die menschlichen Leiber der Begriffe und Worte erst sucht, aber noch nicht gefunden, ist zugleich ein so lichtvolles, wahrhaft ruhendes Wesen, daß wir Christum darin leichter erkennen wollen, als in dem begriffsscharfen, allbeweglichen und menschlich fei-

*) Dieß erkannte auch Henke, der zuerst am gründlichsten diesen Punct der Joh. Spezialhermeneutik erörtert hat, in seinem Programm: Joan. ap. nonnullorum Jesu apophthegmatum in suo Ev. interpret. in Pouil Sylloge commentt. Vol. I.

neu Gedanken, welches uns eher dem zweyten, als dem ersten Moment der Offenbarung anzugehören scheint. Es ist ganz natürlich, daß dieser erste Moment mit seinem oben bezeichneten Wesen niemahls allein und für sich erscheint, sondern immer von jenem zweyten Moment und seiner eigenthümlichen Art begleitet, so, daß jenen nur in diesem den Spiegel seines dunklen Wortes findet. Aber gewiß ist, daß je erkennbarer jenes Erstere ist, desto ursprünglicher die Darstellung seyn muß. Johannes hat in seinem Evangelium jenes höhere Dunkel mit der Klarheit seines Verständnisses durchleuchtet, und jenem himmlischen Schweben durch den menschlich festen Gedanken seiner Erkenntniß Christi einen Schein der Ruhe und des Feststehens gegeben, daß man diese eigenthümliche Art mit vollem Recht als prophetisch-apokalyptisch bezeichnet hat. Aber dieses Apokalyptische muß, will es das Prophetische nicht verwirren und ihm die Ursprünglichkeit nicht rauben, gleichsam schweigend nur von fern folgen, unsichtbar darüber schweben. So ist es meistentheils im Evangelium und darin ein Grund seines namenlosen Zaubers. In den angezeigten Stellen aber wird das Apokalyptische zu beredt, und ist zu nahe vorgedrungen. Was ist daraus entstanden? Das Dunkel der ursprünglichen Idee Christi ist zu sehr durchwebt mit den erläuternden Begriffen Johannis, so daß, was auf der einen Seite klar zu werden anfängt, auf der andern durch den zwiefachen Begriff der ursprünglichen Rede und ihrer Auslegung in ein neues Dunkel verworren wird. Daraus entsteht nun nicht nur der klaren Exegese ein unauflösliches Räthsel des Sinnes, sondern die geschichtliche Treue des Joh. scheint wenigstens in diesem Stücke verletzt zu seyn. Unschuldig und unabsichtlich ist diese Verletzung gewiß; nur scheint in dem Gedächtniß Johannis die göttliche Kraft durch die menschliche Kraft der Freyheit und die natürliche Fortbildung des Empfangenen in diesen Stellen zu sehr bedingt gewesen zu seyn. Aber

dieß Alles ist um so gefahrloser für die historische Treue, je mehr in dem Evangelium das Historische dem Dogmatischen und Didaktischen untergeordnet worden ist, und je mehr selbst bey den leisesten Einmischungen der Subjectivität Johannes Zeichen und Winke genug gegeben hat, durch welche die Kritik aufmerksam und fähig gemacht wird, den Sinn und die Worte Christi von dem Johanneischen sicher zu scheiden.

Solcher Gestalt glaubten wir das Verhältniß der Johanneischen Treue und Freyheit in der Aufzeichnung der Reden Christi zu einander bestimmen zu müssen. Ist die Treue vorwaltend und nur in solchen Puncten von der Freyheit gefährdet worden, wo die exegetische Kritik, ist sie wieder verdachtsüchtig, noch unaufmerksam, die Gefahr für uns verringern kann: so müssen wir die Johanneische Objectivität mit all' ihrer Subjectivität nicht für geringer, ja für höher achten, als die Objectivität der drey ersten Evangelisten.

Fragen wir nun nach den Quellen dieser Objectivität und der darauf sich gründenden Glaubwürdigkeit; so wiederholen wir getrost die schon gegebene Antwort: einzige Quelle ist das durch höhere Kraft geheiligte und gestärkte Gedächtniß des Apostels, aus welchem er unmittelbar sein ganzes Evangelium schöpfte, und zwar nicht bloß Christi Reden, sondern den ganzen geschichtlichen Inhalt und Umfang seiner Schrift.

Die Begründung dieser Behauptung ist nicht schwer, wenn wir die göttlichen und menschlichen Kräfte dieses Gedächtnisses vorurtheilsfrey betrachten.

Rein menschlich betrachtet hat das Gedächtniß eines Augen- und Ohrenzeugen eine wunderbare Kraft, das Erlebte festzuhalten. Johannes war solch ein Zeuge der Werke und Worte Christi mit Aug und Ohr. Erhöhet wird diese Kraft, wenn der frische lebendige Jugendgeist so Aug und Ohr, wie Gedächtniß stärkt und festigt. Da wird auch das Kleinste behalten und tief bewahrt. Auch

dieß war bey Johannes der Fall. Das Leben Christi vom ersten Augenblicke der Bekanntschaft bis zum letzten des Abschiedes füllte die schönste Jugendzeit des Apostels; und wenn auch in männlicher Gestalt, sein Geist empfing doch erst durch Christum den Lebensodem der Jugend und die frische Kraft des morgendlichen Erwachens. Auf den ersten Eindruck, die allererste Empfängniß des Gedächtnisses kommt am meisten an; wenn dabey das Gemüth lebendig mitwirkt, sey es auch nur dämmerndes Licht, das von ihm ausströmt, so wird selbst das Dunkle und Unverstandene festgehalten, ja dieses oft am stärksten. Kommt nun dazu, wie bey Johannes, daß tief im Herzen so innige Liebe persönlicher Freundschaft und Verehrung wohnt, dann öffnen sich stets begierig, ja gleichsam haschtig die Thore und Pforten des innersten Gedächtnisses, um das ihnen von Aug und Ohr Anvertraute zu empfangen und treu zu bewahren. In dieser persönlichen Liebe aber hatte schon der heilige Geist die Quellen seiner wundersamen Kraft geöffnet, welche, immer reichlicher daraus hervorströmend, Trug und Irrthum entfernte aus dem Schatz der Johanneischen Erinnerung. Diese aber nur in ihrer rein menschlichen Kraft stieg, als der Herr Aug und Ohr des Geistes, alles Denken und Sinnen des Apostels, sich nach, in den Himmel hinaufgezogen hatte, immer neu und unermüdet aus der Tiefe des liebevollen Gemüthes herauf, vergegenwärtigte, belebte, erfrischte, so Werke, als Worte, Person und Gestalt des Erlösers, so daß in unendlich sich wiederholenden Mahlen der Erinnerung das Leben Christi ganz wieder aufstand und sich schauen ließ, gleichsam als würde es jetzt erst gelebt. So stärkte und vollendete sich in dem Apostel Christi Gedächtniß auf ganz natürliche Weise.

Ganz in der Ordnung war es also, daß durch die tagtägliche Verkündigung des Wortes von Christo, durch die immer neue Liebe und den wachsenden Eifer der Verkündigung zuletzt in der Seele Johannis einzig und allein

je eher je lieber seinem Gedächtniß einzuprägen, und um dieß zu erreichen, noch zu Lebzeiten Christi, was er wußte, sogar aufgeschrieben: so müssen wir entweder sein Gedächtniß für sehr schwach, oder seine Liebe und Verehrung für sehr mißtrauisch in sich selbst halten. Weder das Eine, noch das Andere können wir annehmen, ohne dem Johannes wehe zu thun; ohne ihn wenigstens aus der Zeit eines starken, gesunden Lebens in die Zeit einer schwächlichen, schreiblustigen Bücherwelt zu verpflanzen. Oder haben wir nicht die Erfahrung hundertfältig vor unsren Augen, daß je schreiblustiger ein Mensch ist, desto schwächeren Gedächtnisses? Schwarz auf Weiß könnt Ihr getrost nach Hause tragen, und vergessen.

Scheinbarer, als dieser haltlose Grund, ist die Beweisführung für die Bertholdtsche Hypothese aus der Beschaffenheit der Reden Christi im Johannes; denn auf diese ist's am meisten dabey abgesehen.

Man meint, hätte Johannes die Reden Christi erst viel später aufgeschrieben, im hohen Alter, so würden die Einfachheit und Kunstlosigkeit des Ausdrucks, die Gleichartigkeit und Ausführlichkeit, die Paßlichkeit des Orts und der Zeit, ja selbst der Zuhörer nicht darin zutreffen seyn; gewiß hätten sie dann die Farbe des späteren Ortes und selbst der Leser, denen das Ev. bestimmt war, erhalten.

Die so Meinenden scheinen nicht nur von dem Gedächtnisse des Apostels, sondern auch von seinen übrigen Geistesfähigkeiten eine sehr geringe Vorstellung zu haben. Wie soll man dagegen streiten? Setzen wir nur ein einigermaßen haltbares Gedächtniß, ja nur einigen Sinn für Schicklichkeit und geschichtliche Wahrheit, so sinkt dadurch die ganze wunderliche Beweisführung. Jenes Beydes aber im Johannes anzunehmen, wird gewiß einem Jeden viel leichter seyn, als das Gegentheil, und aus dem Gegentheil sich allerley auszudenken, wozu das

t den geringsten Anlaß giebt. Wir aber
Ernst, daß wenn Johannes, um auch
e geschichtliche Wahrheit festzuhalten,
hen Hülfen bedürft hätte, wir dieses vor
angelium ihm nothwendig absprechen
wahrlich, lieber alles Andere annehmen,
perhaften, leicht vergeßlichen schriftge-
r, wie ihn jene Hypothese denkt, ein
um, wie wir es vor Augen haben, zu-

richt, als der eben angeführte Grund,
hannes den Herrn über manches im Evan-
Gedachte, viel unbestimmter und weni-
läßt, als es bey den drey ersten Evan-
ist. Ein sicherer Beweis, meint man,
ese Aussprüche Christi früher aufgezeich-
e drey ersten Evangelisten, welche den
Erfolg größere Deutlichkeit und Gewiß-
haben scheinen. Die Stellen, die man
um Theil nicht, wie 10, 17. 18; die
ziehen sich auf den Tod und die Aufer-
wie 14, 1 — 4. 18 — 23. 28. 16,
Matth. 16, 21. 17, 19. 23. 20, 19:
und die dazugehörigen Parallelstellen
kas.

en Unterschied zugeben, ohne die wun-
daraus. Denn wenn wir nun sagen,
und Ohrenzeuge all' dieser Reden,
en Gedächtnisse getreu und ehrlich, die
the Christi darin nur als solche wieder-
kennen eben daraus seine Treue und
will man dagegen einwenden? — Will
annes weder Gedächtnißtreue, noch ge-
eit zugestehen: so behaupten wir, zur
rter Verneinungen, daß wir dem Jo-
ine Treue und Ehrlichkeit gegen das

je eher je lieber seinem Gedächtniß einzuprägen, und um dieß zu erreichen, noch zu Lebzeiten Christi, was er wußte, flugs aufgeschrieben: so müssen wir entweder sein Gedächtniß für sehr schwach, oder seine Liebe und Verehrung für sehr mißtrauisch in sich selbst halten. Weder das Eine, noch das Andere können wir annehmen, ohne dem Johannes wehe zu thun; ohne ihn wenigstens aus der Zeit eines starken, gesunden Lebens in die Zeit einer schwächlichen, schreiblustigen Bücherwelt zu verpflanzen. Oder haben wir nicht die Erfahrung hundertfältig vor unsren Augen, daß je schreiblustiger ein Mensch ist, desto schwächeren Gedächtnisses? Schwarz auf Weiß könnt Ihr getrost nach Hause tragen, und vergessen.

Scheinbarer, als dieser haltlose Grund, ist die Beweisführung für die Bertholdtsche Hypothese aus der Beschaffenheit der Reden Christi im Johannes; denn auf diese ist's am meisten dabey abgesehen.

Man meint, hätte Johannes die Reden Christi erst viel später aufgeschrieben, im hohen Alter, so würden die Einfachheit und Kunstlosigkeit des Ausdrucks, die Reichhaltigkeit und Ausführlichkeit, die Paßlichkeit des Orts und der Zeit, ja selbst der Zuhörer nicht darin anzutreffen seyn; gewiß hätten sie dann die Farbe des spätern Ortes und selbst der Leser, denen das Ev. bestimmt war, erhalten.

Die so Meinenden scheinen nicht nur von dem Gedächtnisse des Apostels, sondern auch von seinen übrigen Geistesfähigkeiten eine sehr geringe Vorstellung zu haben. Wie soll man dagegen streiten? Setzen wir nur ein einigermaßen haltbares Gedächtniß, ja nur einigen Sinn für Schicklichkeit und geschichtliche Wahrheit, so sinkt dadurch die ganze wunderliche Beweisführung. Jenes Beydes aber im Johannes anzunehmen, wird gewiß einem Jeden viel leichter seyn, als das Gegentheil, und aus dem Gegentheil sich allerley auszudenken, wozu das

Evangelium nicht den geringsten Anlaß giebt. Wir aber meinen ganz im Ernst, daß wenn Johannes, um auch nur die dürftigste geschichtliche Wahrheit festzuhalten, solcher neumodischen Hülfen bedürft hätte, wir dieses vor uns liegende Evangelium ihm nothwendig absprechen müßte. Denn wahrlich, lieber alles Andere annehmen, als einem so stümperhaften, leicht vergeßlichen schriftgelehrten Sammler, wie ihn jene Hypothese denkt, ein solches Evangelium, wie wir es vor Augen haben, zuschreiben!

Nicht so thöricht, als der eben angeführte Grund, ist dieser: daß Johannes den Herrn über manches im Evangel. als zukünftig Gedachte, viel unbestimmter und weniger deutlich reden läßt, als es bey den drey ersten Evangelisten der Fall ist. Ein sicherer Beweis, meint man, daß Johannes diese Aussprüche Christi früher aufgezeichnet habe, als die drey ersten Evangelisten, welche denselben aus dem Erfolg größere Deutlichkeit und Gewißheit gegeben zu haben scheinen. Die Stellen, die man anführt, passen zum Theil nicht, wie 10, 17. 18; die passenden aber beziehen sich auf den Tod und die Auferstehung Christi, wie 14, 1 — 4. 18 — 23. 28. 16, 16 ff. vergl. mit Matth. 16, 21. 17, 19. 23. 20, 19. 12, 40. 26, 32. und die dazugehörigen Parallelstellen im Markus und Lukas.

Wir können den Unterschied zugeben, ohne die wunderliche Folgerung daraus. Denn wenn wir nun sagen, Joh., der Augen- und Ohrenzeuge all dieser Reden, konnte, seinem guten Gedächtnisse getreu und ehrlich, die weissagenden Sprüche Christi darin nur als solche wiedergeben, und wir erkennen eben daraus seine Treue und Genauigkeit; was will man dagegen einwenden? — Will man aber dem Johannes weder Gedächtnißtreue, noch geschichtliche Ehrlichkeit zugestehen: so behaupten wir, zur Gegenleistung so harter Verneinungen, daß wir dem Johannes, wie er keine Treue und Ehrlichkeit gegen das

unschriftliche Andenken an die Worte Christi gehabt haben soll, dieselbe auch gegen das schriftliche nicht zutrauen. Ja, wir gehen noch weiter und leugnen den Gegnern jede Zeit weg, wo Johannes das von Christo Vorbedeutete ohne Wissen um den Erfolg könnte aufgezeichnet haben. Denn damahls, als die Reden (14—16.) gesprochen wurden, in diesen feyerlichen Augenblicken der Verklärung, der Verheissung, da sich den Johannes schreibend und aufzeichnend zu denken, wäre mehr, als die thörichtste Thorheit. Und eben so, wie kann ein gesunder Sinn den traurenden, ängstlich harrenden Lieblingsjünger im Drange der Leiden, des Todes, der Grabesruhe, der Auferstehung des Herrn aus dem unmittelbaren Leben in die Schreibstube rufen, festsetzen und ihm sagen: Schreib! Selbst die gefühlloseſten Kritiker wären solcher ärgerlichen Schreiblust und Kälte nicht fähig gewesen. Wollten wir nun annehmen, all' jene Aussprüche seyen kurz nach der Auferstehung vom Johannes niedergeschrieben (aber gewiß jede Gefühlsfaser des Jüngers widerstrebt); so hätten wir ja doch schon den nach und aus der Erfüllung Schreibenden. Ist man nun kühn genug, den Apostel wenigstens in diesem Falle die Treue und Redlichkeit des Gedächtnisses und des geschichtlichen Sinnes zuzutrauen, die in seinem Evangelio herrscht, warum will man nicht, was man dem von unmittelbar gegenwärtiger Freude Getriebenen zugesteht, dasselbige nicht noch lieber dem in späterer Zeit doch viel ruhigern, nur von der klaren Erinnerung des Erlebten und Gehörten bewegten Manne einräumen? —

Wenn man nun ferner, engherzig genug, auch die große Lebendigkeit und Anschaulichkeit der Erzählung, die kleineren Zwischensätze, wie 14, 31; ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν!, welche für die spätern Leser kein Interesse mehr haben konnten, — das heißt aber nur für die Urheber und Vertheidiger dieser Hypothese, für uns Andere aber noch nach Jahrtausenden das größte Interesse haben

und behalten, — auf Rechnung jener früheren Notizenblätter und Excerpte setzen will: so wissen wir nicht, was wir mehr bewundern sollen, die gänzliche Kritiklosigkeit und völlige Verblendung solcher Vermuthungen, oder die träge Geduld, Langmuth, oder Erbärmlichkeit der Zeit, in der solche Behauptungen aus- und weitergesprochen Beyfall finden konnten. Solchen Unsinn der Unkritik widerlege, wer Lust hat! —

Hören wir lieber, was ohne Unwillen angehört werden kann. „Cap. 6, 25 ff. soll, nach jener Hypothese, ein klarer Beweis seyn, daß das Evangelium aus früher aufgezeichneten Notizen in Aramäischer Sprache zusammengearbeitet sey. Denn nach V. 25., heißt es, näherten sich die Jesu aus Peräa gefolgt waren, ihm abermahls am Ufer des Galiläischen Sees, und der Herr spricht zu ihnen das V. 26. Mitgetheilte. Nun aber heißt es V. 59.: Solches sagte er in der Synagoge, da er lehrete zu Kapernaum. Es scheint also, Johannes hatte in dieser Stelle zwey Notizen vor sich, die eine von dem, was Jesus am See Tiberias, die andere von dem, was er denselbigen Zuhörern in der Synagoge zu Kapernaum gleich darauf gesagt hatte. Diese letztere Notiz mag wohl den Ort der Rede merklicher bestimmt haben, als die erstere. Johannes nahm in die neue Bearbeitung nur die Ortsangabe der ersteren Notiz auf, ohne bey der Zusammensetzung dieser verschiedenen Reden über Aehnliches und an dieselben Menschen an das Ende der ersten und den Anfang der zweyten Rede zu denken.“

Die Schwierigkeit in der gegenseitigen Beziehung von V. 25. u. 59. kann nicht geleugnet werden; eben so wenig, daß Johannes hie und da Gleichartiges zusammenzieht und verknüpft. Aber jene Schwierigkeit ist schon von Eichhorn und Andern durch die einfache Bemerkung gehoben worden, daß das πέραν τῆς θαλάσσης V. 25. Kapernaum bezeichne, welches V. 59. genauer bestimmt werde, ja es ist höchst wahrscheinlich, daß die ganze in-

nerlich zusammenhängende Rede ununterbrochen in der Synagoge zu Kapernaum gehalten worden ist. Somit fiele der ganze Vorwurf weg, daß Johannes zwey Reden zusammengezogen hätte, die an verschiedenen Orten gehalten worden waren. Gesetzt aber, dieser Vorwurf sey gegründet, wie so ganz wunderlich muß man sich das Verfahren des Johannes und seiner Notizenblättchen denken, wenn er das darauf so genau Bezeichnete wirklich übersah. Wahrlich viel leichter erklärt sich die Ortsverwirrung, soll sie wirklich vorhanden seyn, aus der Eil des sich erinnernden Gedächtnisses, als aus einer schlechten Benutzung Aramäischer Notizen; man müßte denn annehmen, der Evangelist habe seine Blättchen in größter Unordnung um sich her liegen gehabt und auf das zufälligste zusammengeklebt. Ließe sich dann nur des Evangelisten Einheit, sein innerer, lebendiger Zusammenhang erklären! —

Die Notizenblättchen aber haben gewissen Kritikern so sehr gefallen, daß sie dieselben gar nicht wollen fahren lassen; ja sogar zur Wiederlegung ungerechter Vorwürfe benutzt haben. Die dem Evangelisten vorgeworfene Inkohärenz, welche man in den Johann. Briefen vergeblich gesucht hat, weil man sie nicht finden wollte, soll sich nur daraus aufs Beste erklären lassen *). Wunderliche Leute, denen Johannes bald zu viel, bald zu wenig von Ort's- und Zeitbestimmungen gegeben zu haben scheint, je nachdem es ihrer kritischen Laune behagen will! Wir wenigstens finden von beyden gerade das rechte Maaß, und die große Incohärenz will uns, so oft wir sie auch suchen, nicht einleuchten. Ja wäre sie auch noch größer, als sie ist: so sehen wir doch keine Nothwendigkeit, dieselbe nur aus jenen verflogenen Notizenblättern zu erklären. Viel natürlicher lassen wir sie entspringen aus den Gedächtnißlücken der Erinnerung, oder, was uns besser scheint, aus der Absicht des Johannes und seiner klugen

*) S. Wegscheider a. a. O. S. 273.

Wahl, Unbedeutendes auszulaſſen, um dem Bedeutenden vollen Platz zu geben. Wenn Wegſcheider ſagt, ihm komme vor, als ſey Cap. 10, 1 ff. und 7. ff. in einer ländlichen Gegend in der Nähe von Schaafheerden geſprochen worden, wie ſchon Bengel vermuthete, wozu wir aber keinen zwingenden Grund finden; und wenn ihm dann der Evangeliſt die Parabel Chriſti mit dem Vorhergehenden (Cap. 9.) ſo verbunden zu haben ſcheint, als wenn ſie in dem Streite mit den Phariſäern im Tempel geſprochen wäre, wahrſcheinlich deßwegen, weil er den Ort in ſeinen Notizen nicht genau bezeichnet fand: ſo wiſſen wir kaum zu ſagen, wo die Verwirrung aufhört und wo ſie endet. Denn daß die Parabel vor den Phariſäern geſprochen worden ſey, iſt klar aus Cap. 10, 19, und ganz natürlich; daß es aber ſcheine: als ſey die ganze Rede Cap. 10, 1 ff. im Tempel geſprochen worden, kann aus Cap. 9, 13. 14. 35. mit nichts erwieſen werden. Und wäre es klar zu erweiſen, warum wollen wir uns denn einer bloßen halbäſthetiſchen Vermuthung zu Liebe weigern, es anzunehmen? — Wenn es aber am Ende jener los zuſammenhängenden Vermuthung heißt: „wollte man auch annehmen, daß Johannes alle mitgetheilten Reden Jeſu erſt dreißig bis vierzig Jahre ſpäter aus dem Gedächtniß aufgeſchrieben habe, ſo bleibt es doch unerklärlich, wie er ſich nicht öfter auch der Zeit, des Ortes, der Veranlaſſung zu den Reden und der Zuhörer erinnert und dieſe mit angegeben habe:“ So wiſſen wir davon gar keine Erklärung zu geben, wenn wir das Gedächtniß des Evangeliſten durch jenen Haufen von Excerpten, Notizen und Erinnerungsblättchen unterſtützt denken ſollen. Nur darin müſſen wir jener Hypotheſe ihr volles Recht geben, daß ſie, ſich ſelber richtend, durch ihre Hülfen und Stützen das Gedächtniß des Evangeliſten eher geſchwächt und getödtet, als geſtärkt und belebt hat*).

*) Es könnte hier am rechten Orte zu ſeyn ſcheinen, das Verhält-

Wir können diesen Abschnitt nicht schließen, ohne in Beziehung sowohl auf ihn, als auch auf den unmittelbar vorhergehenden die historische Kritik unsrer Evangelien aufmerksam zu machen auf die für sie wichtigen Resultate aus dem bisher Gesagten.

Ist nemlich erwiesen, daß das Evangelium des Johannes in seinem Ursprunge, wie in seiner Erscheinung den Charakter der vollsten Originalität und Eigenthümlichkeit trägt, daß sowohl was die äußere, als auch die innere Geschichte Christi betrifft, seine Werke, wie seine Worte, die Freundes Treue, das Ohren- und Augenzeugniß, die apostolische Einfalt, und das menschlich und göttlich starke Gedächtniß des Johannes uns vollkommene Bürgschaft der Glaubwürdigkeit gewähren: so folgt, daß die Kritik in der synoptischen Bearbeitung der evangelischen Geschichte das Johanneische Zeugniß den andern voranstellen, oder zum Grunde legen, und wo die Evangelisten einig, den Johannes als Hauptquelle ansehen, wo sie aber uneinig sind, die Aussagen und Nachrichten desselben zur entscheidenden Norm machen müsse. Dieß ist sie zu thun um so mehr verpflichtet, da sie selbst der andern Evangelien Ursprung zum Theil im Ganzen, durchweg aber in den einzelnen Nachrichten als namenlos und ungewiß erkannt und dargestellt, ihre Glaubwürdigkeit aber wo nicht in sich selbst unsicher, doch einer Bestätigung und Vervollständigung bedürftig erachtet hat. Ja auch in dem Falle könnte sie sich von dieser Verpflichtung nicht lossagen, wenn sie des Johannes Evangelium als das späteste unter Allen zu erweisen im Stande wäre. Denn, obgleich das späteste in seiner schriftlichen Abfassung, wäre das Johanneische Zeugniß dennoch seinem Ursprunge nach das früheste, an der Brust des Herrn em-

niß des Evangelisten Johannes zu den drey ersten auch in Beziehung auf die Quellen von jenem zu untersuchen. Uns will es aber besser dünken, diesen Punct in der ungetheilten Untersuchung über den Zweck, namentlich den historischen Ergänzungszweck des Evangelisten, abzuhandeln.

pfangene. Selbst diejenigen Kritiker, welche der drey ersten Evangelien Ursprung in einem gemeinschaftlichen Urevangelium nachgewiesen zu haben glauben, können dennoch dieses, so viel sie auch daran auszusetzen wissen, wie es schriftlich verfaßt worden und gestaltet gewesen sey, auf keine Weise früher setzen und glaubwürdiger machen, als das Johanneische Zeugniß. So viel hat das kritische Gewissen, selbst der Hypothesensüchtigsten, immer vermocht, das Urevangelium von dem Evangelium des Johannes fern zu halten; und so groß man auch das Quellenverzeichniß der Johanneischen Erzählung gemacht hat, das überall und nirgends vorhandene Urevangelium, an welchem doch Johannes auch sein Theil gehabt haben muß, hat man nie gewagt, in dasselbe einzurücken. Wer dieß aber thun wollte, würde dem Apostel und seinem lebendigen Evangelium den Tod zur Quelle des Lebens machen.

Je mehr die Nichtkenntniß, oder die Vergessenheit jener kritischen Regel nicht nur die Exegese und Kritik der drey ersten Evangelien, sondern auch des Johanneischen verwirrt und verfälscht hat, vorzüglich seit die Vorliebe für das letztere immer schwächer geworden der Unkritik nicht mehr widerstehen konnte: desto mehr wollen wir uns für verpflichtet halten, in unserer Auslegung des Johann. die Kraft und Wahrheit des richtigen kritischen Verfahrens an den Tag zu legen, nach welchem, wie in der apostolischen Lehre und ihrer Briefform Paulus, so in der evangelischen Geschichte und ihrer Darstellung Johannes als Stamm und Säule des Kanons angesehen werden muß.

V.

Ueber den Ort und die Zeit der Abfassung.

Durch diese wegen fast allgemeiner Uebereinstimmung der Kritiker leicht zu beendigende Untersuchung glauben wir am besten in die folgende ungleich wichtigere und mü-

hewolltre über den Zweck unſeres Evangeliums einzuleiten. Die genauere Beſtimmung über die Zeit und den Ort, wann und wo das Evangelium geſchrieben worden iſt, kann die ſchwierige Entſcheidung, für wen und wozu es verfaßt worden, einiger Maßen erleichtern. Schade nur, daß über jenes die alte Ueberlieferung nicht viel Beſtimmteres ausſagt, als das Evangelium ſelbſt zu verrathen ſcheint!

Was zuerſt den Ort der Abfaſſung betrifft, ſo theilt ſich die Ueberlieferung in zwey auseinandergehende Hauptſagen. Die eine, deren Bürgſchaft wir in dem ſchriftlichen Zeugniß des Irenäus *), vom Euſebius **) wiederholt, finden, ſagt, Johannes habe ſein Evangelium in Epheſus geſchrieben. Hieronymus ***) aber ſpricht ganz allgemein, den inneren Ortszuſammenhang genauer andeutend: Als Johannes in Aſien war, und ſchon damahls allerley Keime ketzeriſchen Unweſens aufſproßten, wurde er faſt von allen damahligen Biſchöfen Aſiens und vieler Kirchen Geſandtſchaften erſucht, ja gezwungen, von der Gottheit des Erlöſers tiefer zu ſchreiben." — Dieſer Zweig der Sage hat ſich durch alle Zeiten der Griechiſchen und Lateiniſchen Kirche hindurch erhalten; äußerlich, wie innerlich betrachtet, auch die gewiſſeſte und glaubwürdigſte Angabe. Denn dem Irenäus, der dem Quell apoſtoliſcher Tradition ſo nahe war, ſind wir auf alle Weiſe verpflichtet in dieſem Stücke zu glauben. Dazu kommt, daß nach dem Zeugniß mannigfach beſtätigter und gewiſſer Ueberlieferung Johannes den größten Theil ſeines Lebens bis an's Ende in Kleinaſien, namentlich in Epheſus, zugebracht hat, und daſelbſt ſo die meiſte Veranlaſſung, wie die ſchönſte Muße gehabt zu haben ſcheint, ſein Werk als ein κτῆμα ἐς ἀεὶ μᾶλλον, ἢ ἀγώνισμα ἐς τὸ παραχρῆμα ἀκούειν auszuarbeiten.

*) adv. haeres. 3, 1.
**) Hist. eccl. 5, 8.
***) Procem. in Ev. Matthaei.

Die Veranlassung aber, wie sich bald zeigen wird, eine polemische, konnte nur in den gerade dort sich verbreitenden Irrmeinungen gegeben werden. — Wollte man nur Kleinasien überhaupt als den Ort der Abfassung angeben, so findet man in der Art, wie Johannes die Juden bezeichnet, ihre Sitten und Gebräuche und die Lage der Oerter, Bestätigung genug dafür; wenigstens ist daraus klar, daß nicht Palästina der Ort seyn kann, wo dieses Evangelium verfaßt wurde.

Der andere Zweig der Sage, dessen Stamm und Wurzel wir nirgends recht nachweisen können, weis't auf Patmos hin, woselbst der Apostel so seine Offenbarung wie sein Evangelium geschrieben haben soll. An sich unwahrscheinlich hat diese Angabe auch nur sehr schwankende und ungewisse Urhebung. Denn wie kann man der gewiß untergeschobenen Schrift des Hippolytus von den zwölf Aposteln glauben, wenn sie sagt, Johannes habe sein Evangelium im Exil auf Patmos unter Domitian geschrieben? So allgemein bestimmt pflanzt sich diese Sage fort durch jüngere Schriftsteller, wie Simeon Metaphrastes, Nicephorus, Eutychius von Alexandrien u. s. w. Ja selbst in einigen Handschriften finden sich Unterschriften, welche, wie man bey Griesbach sehen kann, dasselbige, hie und da verschieden abgeändert, aussagen. Einige unter ihnen haben auch die genauere Bestimmung mit aufgenommen, welche sich in einer dem Athanasius fälschlich beygelegten Schrift, der sogenannten Synopsis, findet *), daß das Evangelium von Johannes auf Patmos dictirt oder verfaßt, (ὑπηγορεύθη,) nachmals aber von Gajus, dem Hausfreunde der Apostel, zu Ephesus herausgegeben worden sey. Schon Basnage und Lampe haben die Unwahrscheinlichkeit dieser Angabe klar dargethan, und deutlich gezeigt, daß diese Sage zu wenig Grund und

*) S. Athan. Opp. Tom. 2. p. 155. Venet. Neuerdings hat diese Sage an Hug einen freundlichen Fürsprecher gefunden.

Boden in der gewissen Geschichte, in dem Evangelio selbst aber gar keine Bestätigung habe, als daß sie mit jener ersteren Ueberlieferung des Irenäus auch nur von ferne verglichen werden könne. Ihre Wurzel sowohl, als ihr Stamm verliert sich in loser, lockerer Dichtung müßiger Neugier, welche gern dem Evangelium einen gleichen wundersamen und geheimnißvollen Ursprung, wie der sogenannten Offenbarung, verleihen wollte.

Noch weniger übereinstimmend und entschieden gewiß sind die Ueberlieferungen der Alten über die Zeit, wann das Evangelium verfaßt worden sey. Die Meinungen aber der Neuern, welche sich theils auf die Ueberlieferungen, theils auf die inneren Zeugnisse und Hinweisungen des Evang. beziehen, sind so streitend mit einander, selbst in ihren allgemeinsten Angaben, daß es sich wohl der Mühe verlohnt, die Untersuchung darüber von Neuem anzustellen und eine größere Klarheit der Ansicht zu suchen. Selbst die Bemühungen Wegscheiders geben keine befriedigende Auskunft; sie beruhigen sich, ungeachtet sie meist verneinend kritisch sind, doch am Ende mit allerley haltlosen Vermuthungen einer bestimmteren Zeitangabe. Eichhorn aber, den ein sicherer Tact und größere Klarheit der Kritik auszeichnet, ist gleichwohl durch die Berücksichtigung der Offenbarung zu falschen Bestimmungsgründen des Allgemeinen und Ungewissen gerathen.

Folgt man bloß den Zeitbestimmungen der Ueberlieferung: so muß man, bey der allerfrühesten Nachricht stehen bleibend, sich damit begnügen, zu erfahren, daß das Evangelium Johannis das späteste und letzte sey unter den vier kanonischen, auch der Zeit nach. So berichtete Clemens der Alex., Eusebius, diesem folgend und die Sage erweiternd *), Epiphanius und Hieronymus **). Damit stimmt auch die Reihefolgung der Evangelien in

*) H. Eccl. VI, 14.

**) Epiph. haer. 51. §. 19. Hieronymus lat. script. coll. IX.

den meisten Handschriften, von denen nur sehr wenige des Johannes Evangelium an die Spitze, oder wenigstens dem Lukas oder Markus voran, stellen, ganz überein. Diese Meinung des Alterthums muß aber durchaus getrennt bleiben von der spätern Behauptung, daß das Evangel. während des Exils auf Patmos geschrieben sey. Denn dieselbigen Väter, die jenes aussagten, wußten nur, daß Johannes sein Werk in Asien oder in Ephesus geschrieben habe. Gern möchte man sich, so ungewiß auch die Zeitbestimmung seyn mag, weil der andern Evangelien Verfassungszeit nicht ausgemittelt werden kann, dennoch mit der Nachricht bey Eusebius begnügen, daß das Evangel. nach Markus und Lukas, also auch nach Matthäus geschrieben sey, wenn nur nicht das Eusebianische φασὶ *) wirklich zu sehr einer bloßen Vermuthung gliche, welche in Alexandrien entstanden, nachher fortgesprochen, den Schein einer geschichtlichen Sage angenommen zu haben scheint. Auch können wir denen keineswegs beystimmen, welche, wie Wegscheider, in der ganzen Anlage und Darstellung des Evangeliums eine Bestätigung jener Sage finden wollen. Es wird sich in dem folgenden Abschnitte zeigen, daß wir daraus eher die gegentheilige Behauptung zu erweisen im Stande sind. Denn nur zu deutlich hängt jene vermuthende Sage zusammen mit der Behauptung der Alten von dem Ergänzungszwecke des Evangeliums; ja sie stützt sich hierauf gewissermaßen, damit stehend und fallend.

Nach Eusebius wurden die Zeitangaben der Abfassung unseres Evangeliums in demselbigen Maße, in welchem sie genauer seyn wollten, auch verwirrter und geriethen noch mehr in das Spiel bloßer Vermuthungen. So behaupteten Einige, Johannes habe das Evangelium in seinem Greisesalter geschrieben und zwar, wie Epiphanius **)

*) H. Eccl. III, 24. Vergl. 6, 14.
**) Haeres. 51. §. 12.

genauer weiß, nach seinem 90sten Lebensjahre, nachdem er von Patmos zurückgekehrt, oder, wie der unbekannte Verfasser der Vorrede zum Johannes beym Augustin *), nach dem Tode Domitians in den ersten Jahren des Kaisers Nerva, von welchem der Apostel die Erlaubniß erhalten haben soll, aus seinem Exil nach Ephesus heimzukehren. Genauer ist die Zeitangabe bey Suidas, nach welcher Johannes sein Evangelium hundert Jahre alt geschrieben haben soll **). Eine jüngere Sage aber, in den Handschriften des 10ten und 11ten Jahrhunderts erhalten, nennt das 32ste Jahr nach der Himmelfahrt Christi als das Jahr der Abfassung; diesen Handschriften gleich an geringem Ansehen, nennen einige Glossen und Uebersetzungen bald das 30ste, bald das 31ste Jahr derselben Epoche. Andere noch anders. Hieronymus aber setzt die Abfassung mit dem bekämpften Cerinth gleichzeitig ***), Victorin aber außerdem noch mit Valentin und Ebion, welche beyde auch im Evang. bestritten seyn sollen °).

Aller dieser sich selbst widersprechenden Zeitangaben Grund und Ursprung, wo soll man ihn suchen? Der Boden der echt apostolischen Ueberlieferung scheint ihnen Allen zu fehlen; ungewissen Ursprungs sind sie aus neugierigen Vermuthungen, denen, je mehr sie die Genauigkeit suchen, desto mehr die Gewißheit entschwindet, entstanden und haben von Mund zu Mund, von Schrift zu Schrift fortgepflanzt, leicht den trügerischen Schein gewisser Sagen angenommen. Uns sind sie nur ein Beweis, daß das Alterthum, wie ängstlich es auch suchte, doch weder in dem Evangelium selbst, noch in der dasselbe begleitenden Ueberlieferung von Ur an, einen geschichtlichen Boden gewisser Zeitangaben zu finden vermochte.

Was der alten und ältesten Vermuthungslust nicht

*) Haymo hist. eccl. breviarium lib. III. c. 15.
**) S. v. Joannes.
***) Lat. script. ecc. IX.
°) ad Apoc. p. 4. 18.

gelang, ist auch der neueren nicht gelungen, so sehr sie auch gestrebt hat, die einzelnen ungewissen Spuren im Evangelium und in der Sage sammelnd zu einer gewissen Zeitangabe durch Schlüsse und Folgerungen allerley Art zu verbinden.

Einige, wie z. B. Lampe, glaubten aus einer Stelle bey Eusebius und aus der Offenbarung Johannis 1, 2. den gewissen Schluß ziehen zu können, das Evangelium sey früher als die Offenbarung, vielleicht noch vor dem Exil und wenn auch in demselben, doch vor der Apokalypse, auf jeden Fall aber noch vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben worden. In jener Stelle des Eusebius K. G. 3, 24. heißt es: nachdem Markus und Lukas ihre Evangelien schon herausgegeben, soll auch Johannes, bis dahin nur der mündlichen Verkündigung sich bedienend, τὸν παντα χρόνον ἀγράφῳ κεχρημένον κηρύγματι, zuletzt auch zur Schreibung des Evangeliums geschritten seyn. In den Worten ἀγράφῳ κηρύγματι u. s. w., meinte man, sey es ganz klar gesagt, daß Johannes vor dem Evangelium gar nicht geschrieben habe, also auch die Offenbarung nicht; von dieser aber wisse man ja doch, daß sie auf Patmos geschrieben worden sey.

Dieser Schlußweise haben schon Andere ihre Fehler klar genug aufgedeckt, namentlich die durchaus falsche Auslegung der Eusebianischen Stelle. Wäre sie auch fehlerlos, was können wir für die Zeitangabe Gewisses gewinnen, da die Zeit des Exils unsicher und im höchsten Grade streitig ist? Uns aber kann sie auf keinen Fall genügen, da wir die Einheit des Verfassers im Evangelium und in der Offenbarung durchaus nicht anerkennen. So vermag uns auch die angezogene Stelle der Offenbarung 1, 2. vergl. V. 9. zu keiner Beystimmung zu bewegen. Denn gesetzt die Worte: — ὃς ἐμαρτύρησε τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, καὶ τὴν μαρτυρίαν Ιησοῦ Χριστοῦ, ὅσα τε εἶδε, ließen sich exegetisch auf die frühere Abfassung des Evang. beziehen: so bleibt die Abfassungszeit des Ev.

durchaus ungewiß, da wir die Offenbarung als eines namenlosen Verfassers Werk aus unkanonischer Zeit ansehn, dem das Evangelium, wie spät es auch geschrieben seyn mag, vorangegangen seyn mußte. In diesem Sinne behaupten wir ohne alle Rücksicht auf die exegetische Richtigkeit oder Unrichtigkeit jener Beziehung, daß das Evang. viel früher, als die Apokalypse geschrieben worden sey. Aber freylich müssen wir auch gegen Lampe, der sich auf des Grotius, Vitringa und Coccejus Auctorität beruft, die exegetische Unrichtigkeit jener Combination bezeugen. Denn die ganze Stelle 1, 2. kann nur auf die Offenbarung selbst bezogen werden. Dazu zwingt der Zusammenhang sowohl, als der Sprachgebrauch; jener nach V. 10. und 3. desselben Capitels; dieser, wie ihn die ganze Offenbarung und selbst das Evangelium festsetzt, in denen λόγος τοῦ θεοῦ und die μαρτυρία Ἰησοῦ Χριστοῦ nie von dem geschriebenen Evangelium gebraucht worden. Der Aorist ἐμαρτύρησε aber, in der Apokalypse nicht immer in der Bedeutung des Perfectums gebraucht, wie denn überhaupt die Grammatik dieses Buches nicht so schwankend und verworren ist, als man glaubt, scheint auf einen aus der Vergangenheit in die Gegenwart sich fortziehenden Zustand hinzudeuten.

Scharfsinniger, aber darum nicht richtiger, haben neuere Kritiker aus den Worten 21, 24. — οἴδαμεν, ὅτι ἀληθής ἐστιν ἡ μαρτυρία αὐτοῦ beweisen wollen, das Evangelium sey vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben worden, etwa unter dem Kaiser Nero. Jene Worte, sagt man, können kein Zeugniß des Johannes über sich selbst seyn; dasselbe könne nur von solchen Personen ausgestellt und geschrieben worden seyn, die, wie Johannes, Augenzeugen des im Evangelium Erzählten, mit ihm aus Judäa nach Asien gezogen waren, und daselbst in noch frischer Erinnerung des Geschehenen und Gehörten ihre Beglaubigung dem Werke hinzugefügt hätten. Hätten nun diese, schließt man weiter, nur kurz

nach der Himmelfahrt ihre Wiedererinnerung durch das Johanneische Buch in einem so beglaubigenden Zeugniß auszudrücken vermocht, so müßte das Evangelium noch viel früher geschrieben worden seyn, sobald dem Apostel nur einige Muße vergönnt worden, sein lebendiges Gedächtniß schriftlich sicher zu stellen gegen den Raub der Zeit.

Es kann uns hier gleichviel gelten, ob man das 21ste Capitel für echt halten will. Aber schon Andere haben bewerkt, daß der Plural οἴδαμεν nichts beweise und auch vom Johannes selbst könne geschrieben seyn. Wir stimmen zwar den Beweisführenden darin bey, daß trotz der Vergleichung dieser Worte mit 19, 35. oder vielleicht eben deßwegen jene bezeugende Stelle nicht Johanneisch sey. Aber wir leugnen, daß die Bezeugenden nothwendig Augen- und Ohrenzeugen gewesen seyn müssen. Das οἴδαμεν kann ja auch nur die Gewißheit der Hörer und Leser des Johannes von seiner apostolischen Glaubwürdigkeit ausdrücken. — Wenn man freylich dem Johannes ein so schlechtes Gedächtniß zutrauet, dann müssen, sollen die Bezeugenden ihre Autopsie bezeugt haben wollen, diese ein noch viel schlechteres gehabt haben; ja wir können sie uns dann nicht eilend genug denken mit ihrem schriftlichen Zeugniß, damit ihre Erinnerung nur recht bald darin ersterbe. Aber warum will man ihnen auch ein so spannelanges Gedächtniß zuschreiben? Hatten sie das Gesehene und Gehörte so lang behalten, als man annimmt, warum sollen sie das im unmittelbaren Leben Festgehaltene nicht noch länger treu bewahrt haben, in einer Zeit, welche das mündliche Wort so viel höher hielt, als das schriftliche, und die gewiß mehr, als im Evangelium verzeichnet steht, zu behalten hatte und treu behielt? Vergl. 21, 25.

Die geschäftige Kritik hat auch 21, 18. angezogen, und aus dieser Stelle zu erweisen gesucht, das Evangelium sey noch zu Lebzeiten des Petrus geschrieben, weil

wäre der Apostel schon todt gewesen, Johannes die Erfüllung der Weissagung gewiß erhärtet haben würde. Aber ungewiß ist auch diese Zeitbestimmung, da man des Petrus Tod nicht genau weiß, und wüßte man ihn auch, doch nur die Epoche angegeben wäre, deren Periode allzu unbestimmt und weit seyn würde. Indeß haben andere Kritiker die Beweiskraft dieser Stelle auf das Entgegengesetzte gewendet und behauptet, nur nach dem Tode des Petrus habe die Weissagung Christi so bestimmt gestellt werden können. Ja man meint auch aus 18, 10. beweisen zu können, wäre bey Abfassung des Evangel. Petrus nicht schon todt gewesen, so würde Johannes das Factum in jener Stelle aus Schonung verschwiegen haben. Uns aber will es scheinen, als sey bey dem gänzlichen Mangel genauer Beziehungen und auf dem dunklen Gebiete der Vermuthungen das Eine eben so möglich oder unmöglich, als das andere.

Mit all' solchen unsicheren Vermuthungen wird nichts gewonnen, als die Erkenntniß des Nichtwissens. Selbst die scheinbar gewisseste, welche sich auf die Worte 5, 2.: ἔστι δὲ ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις ἐπὶ τῇ προβατικῇ, κολυμβήθρα u. s. w. gründet, will die schärfere Probe nicht aushalten. Denn wenn Einige sagen, so könne Johannes nur vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben haben: so sagen Andere, ἔστι stehe oft im Johannes für ἦν. nach einem bekannten Hebraismus, was freylich genauer betrachtet so nicht wahr ist; oder sie behaupten, was uns richtig scheint, das ἔστι könne Johannes eben so gut nach als vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben haben.

Da einige Ueberlieferungen das Evangelium im späten Alter des Johannes geschrieben seyn lassen, so hat Mill aus 21, 33. zu beweisen gesucht, dieses Gerücht könne nur dadurch entstanden und begünstiget worden seyn, daß der schreibende Apostel schon ein Greis war mit Jünglingskraft. Nehmen wir aber die Stelle recht, wie

ſie ſoll, als widerlegend, und halten wir ſie mit dem ganzen Capitel für unecht, ſo verſchwindet auch dieſer Beweis in Nichts.

Jeder Verſuch, aus einzelnen Andeutungen des Ev. oder der Sage die Zeit der Abfaſſung für das Evang. beſtimmen zu wollen, hält demnach die ſtrenge Probe nicht aus. Weder das Exil, noch Petrus Tod, weder Jeruſalems Zerſtörung, noch die Abfaſſungszeit der Apok. und der drey erſten Evangelien kann als Epoche dienen, die Abfaſſungsperiode des Joh. Ev. genau zu beſtimmen. Man ſagt zwar, das Einzelne ſolcher Zeitangaben verlaſſend und mit dem Allgemeinen zufrieden, ein ſolches Evangelium könne, da es ſo in ſich vollendet ſey, nur nach den unvollkommenen Verſuchen der drey erſten Evangelien geſchrieben ſeyn. Aber wenn wir in der Kritik der drey erſten Evangelien ihre mündliche Entſtehung und Fortpflanzung auf einem apoſtoliſchen Sagenſtamme von ihrer ſpätern ſchriftlichen Abfaſſung trennen, wie wir müſſen, wenn wir ferner des Johann. Evang. für kein eigentlich geſchichtliches, ſondern für ein dogmatiſches Werk halten, wie wir ebenfalls müſſen, und wenn wir die frühe Vollendung ſolcher Werke bey Paulus ſehen: was können wir ſolchen Beſtimmungsarten für Beyfall geben? Wenn man den ſchriftſtelleriſchen Stufengang des Johannes nach innerer Charakteriſtik bezeichnend ſagt, die Offenbarung ſey des Apoſtels jugendliches, das Evangelium aber ſein männliches und die Briefe ſein greiſenhaftes Werk, ſo können wir die Offenbarung durchaus nicht in die Stufenreihe mit aufnehmen, und müſſen ſie ausſchließen. Auch wiſſen wir in den Briefen das Greiſenhafte nicht ſo nachzuweiſen, daß wir zwiſchen ihnen und dem Evangel. eine lange Zwiſchenzeit annehmen können, obwohl wir dieſes für früher halten, als jene. Und will man das Evangelium darum für viel jünger ausgeben, weil, wenn es ſpäter geſchrieben, nicht ſo erinnerungsreich und friſch, nicht ſo jugendlich männlich ſeyn würde: ſo iſt die ver-

nemende Entgegnung dieser Ansicht theils schon im vorigen Abschnitt gegeben, theils müssen wir frey bekennen, daß wir wohl geneigt sind, den Mahlern zu glauben, welche den stets jugendlichen Geist des Johannes selbst im hohen Alter durch eine jugendliche Gestalt ausdrücken.

Da wir nun alle diese Beweisführungen und Angaben für unzureichend erkennen und auch den Weg der genaueren Bestimmung nicht einschlagen dürfen, auf welchem man eine zwiefache Zeit der ersten Abfassung und der letzten Vollendung und Herausgabe gefunden zu haben glaubt, was wollen wir denn statt des Verworfenen festsetzen, das richtiger wäre?

Das Richtigste scheint uns das Geständniß des blanken Nichtwissens und wir sind entschlossen, dabey zu verharren. Nur das Eine glauben wir gewiß sagen zu können, daß das Evangelium seiner Sprache, seinem Inhalte und seiner Darstellung nach uns später, als die meisten Pauliniſchen Briefe, welche des Kanons innerste Wurzel und Stamm sind, geschrieben zu seyn scheint, in der Ephesinischen Muße des Johannes, als gegen das Ende des ersten Jahrhunderts die Pauliniſchen Lehranfänge in jener Gegend und die bloß mündliche Verkündigung des Evang. nicht mehr ausreichten, das allmählich entstehende Ketzerthum jüdischer Starrsinnigkeit, Gnostischer Weisheit und Griechischer Gelehrsamkeit niederzuhalten und im Keime zu ersticken. So wenig sich nun das Letztere genau nach Jahren bestimmen läßt, eben so wenig und noch weniger des Evangeliums Urhebungszeit, und wir können weder die Zeitangabe zwischen 68—70. noch zwischen 70 und 80 für gewiß halten.

Die Alten wissen, was die näheren Umstände der Abfassung betrifft, allerley zu fragen und zu antworten. Aber in allen solchen Angaben erkennt man leicht die Vermuthungslust der Neugierigen.

Denn, wenn Eusebius *) und Hieronymus **) von einer Art von Zwang reden, jener der Sage nach, dieser nach eigenem gewissen Wissen, und hinzufügend, Johannes habe sich nur zur Abfassung seines Evangeliums zwingen lassen, als man seiner Bitte gemäß ein allgemeines Fasten und Gebet angestellt; und wenn Epiphanius ***) den Zwang des heiligen Geistes mit des Apostels Furcht, Demuth und Bescheidenheit verbindet, παραιτούμενον — — δι' εὐλάβειαν καὶ ταπεινοφροσύνην; so erkennen wir darin zwar keine geschichtliche Wahrheit im engern Sinne, wohl aber eine tiefere richtigere Anschauung des Alterthums von dem innersten Sinne und Charakter des Evangeliums, als diejenigen zu haben scheinen, welche von einer übergroßen Furcht und Bescheidenheit, wie sie sagen, keine Spur in dem Evang. finden können. Uns aber will bedünken, als können in solcher reinen und keuschen Seele, wie des Johannes, und in einer Zeit, wie die damahlige, die an dem lebendigen Wort größeres Gefallen hatte, als an dem geschriebenen Buchstaben, ein solches Werk nicht ohne Furcht und demüthige Bescheidenheit, nicht ohne des heiligen Geistes zwingende Kraft entstanden und geschrieben seyn. Wahrlich, hätte Johannes menschlicher Weise den Streit und Hader über sein geschriebenes Wort, die Entgeistungen und Auslegereyen alle nur zur Hälfte ahnden können, welche die Geschichte aufzählt, wie sollte er sich nicht gefürchtet und den heiligen Geist gebeten haben, sein zu schonen bey einem so großen göttlichen Werke? —

Wir haben nicht Lust, alle die Vermuthungen hier zu wiederholen, ob Johannes sein Werk selbst und eigenhändig geschrieben oder dictirt habe. Was hilft es uns zu wissen? Das Chronikon Paschale [1]) berichtet, ohne Glau-

*) S. Euseb. K. G. 3, 24.
**) S. Hieronym. Prooem. in Ev. Matthaei.
***) S. Epiph. Haeres. 51, 12.
1) S. Lampe Prolog. pag. 171.

ben zu verdienen, das Autographon des Evangelisten werde bis auf den heutigen Tag in der Kirche zu Ephesus durch Gottes Wohlthat erhalten und von den Gläubigen daselbst heiligst verehrt. Uns aber ist's für immer verloren und wäre es noch da, wie würde es von dem unfreyen Geiste zu allerley Dienst des Aberglaubens gemißbraucht worden seyn! Selbst die dichterische Vermuthung, des Evangelisten Anfang sey unter Donner und Blitz geoffenbaret worden, hat dem abergläubigen Mißbrauch nicht entgehen können, so daß noch jetzt die ungeistige Frömmigkeit vom Donner und Blitz verschont zu werden glaubt, wenn sie das Evangelium den furchtbaren Mächten zauberisch entgegen hält.

VI.

Ueber den Zweck des Johanneischen Evangeliums.

Die Aufgabe dieser Untersuchung ist unter allen bishergelösten nicht nur die schwierigste, sondern auch die reichhaltigste, fruchtbarste und am tiefsten in das innerste Wesen der evangelischen Schrift eindringende. Von ihrer richtigen Lösung hängt die Richtigkeit und die glückliche Vollendung der Auslegung ab, welche keinen andern und höhern Zweck hat, als die vollkommene Nachbildung und Wiederschaffung des Evangeliums, wie es in der innersten Seele des Johannes, in seinem Verhältnisse zur Zeitgestaltung des Christenthums, in seinem vom göttlichen Geiste angeregten Willen, und den höchsten Zwecken der apostolischen Gemeinschaft gemäß entstanden ist. Die vorgesetzte Aufgabe läßt sich nur dann glücklich lösen, wenn ihr das bis ins Kleinste vollkommene Verständniß der Johann. Schrift, die klarste Anschauung der Joh. Eigenthümlichkeit und die anschaulichste Wissenschaft von den inneren und äußeren Verhältnissen, Forderungen und Bedürfnissen des apostolischen Zeitalters, so wie von der Stellung und dem Zusammenhange des Apostels in- und

mit demſelben treu zu Gebote ſtehen. Je mehr uns, um dieß Alles im beſten und vollkommenſten Maaße zu beſitzen, hie und da nothwendige Geſchichtsdata fehlen, welche auf ewig begraben zu ſeyn ſcheinen in der Nacht der Vergeſſenheit, deſto weniger können wir, und wären wir auch die erfahrenſten und verſuchteſten, auf eine vollſtändige und Alle befriedigende Auflöſung des Aufgegebenen Anſpruch machen.

Seit dem Urſprunge der chriſtlichen Philologie unter den Griechen iſt nach dem Zwecke des Joh. Evangeliums gefragt worden. Unzählige Antworten, ſo in kurzen Andeutungen der Sage, wie in ausführlichen Erörterungen der geſchichtlichen Kritik haben ſich ſeit Jahrhunderten gedrängt und die Meinungen getheilt, und noch zur Stunde iſt keine Allen genügende vorhanden. So von Uralters her als wichtig und ſchwierig zugleich iſt dieſe Unterſuchung erkannt worden.

Das Alterthum hat den Zweck des Evangeliums zwiefach beſtimmt, theils als einen dogmatiſch ſtreitenden gegen die Irrthümer der Zeit, theils als einen geſchichtlichen ergänzenden in Beziehung auf die drey erſten Evangelien. Beyde Zwecke läßt man freylich neben einander beſtehen, indem man jenem erſten, als dem Hauptzwecke, den andern unterordnete. Dieſe Beſtimmung ward eine lange Zeit hindurch auf Treu und Glauben angenommen, und, obwohl ſie in bloßen Vermuthungen ihren Grund hatte, dennoch ſehr bald als verbürgte Sage geglaubt und feſtgehalten. Namentlich wollte man den Hauptzweck, den polemiſchen, um ſo weniger bezweifeln, je mehr man darin eine Billigung des Apoſtels ſelbſt für jede polemiſche Anwendung des Evang. auf allerley Ketzereyen ſpäterer Zeit zu finden glaubte. Den geſchichtlichen Zweck aber hielt man darum ſo gern feſt, weil ſeine Annahme ſowohl die Glaubhaftigkeit der drey erſten Evangelien beſtätigte, als auch die bornenhafte Kritik derſelben und ihres Urſprungs ſehr erleichterte und gefahrloſer machte.

Alle Mühe und Arbeit zur exegetischen und geschichtlichen Bestätigung der uralten Ueberlieferung ward um so lieber aufgewendet, als man den Gewinn davon nach dem Maaßstabe des schon als gewiß Geglaubten leichter berechnen und übersehen konnte. In dem Grade, in welchem sich seit der Reformation die Kenntniß des apostolischen Alterthums theils durch genaueres Erforschen des Vorhandenen, theils durch neue Entdeckungen erweiterte, vervielfältigte man auch im fortgesetzten Glauben an die Ueberlieferung die polemischen Rücksichten des Evangeliums und suchte auf allerley Weise die Exegese desselben für die Aufnahme solcher Rücksichten empfänglich zu machen. Die gründliche Darlegung dieser Absichten, nur hie und da leisen Widerspruch leidend, fiel aber gerade in die Zeit, als man eben anfing, der Polemik in dogmatischen Dingen von neuem überdrüßig zu werden und auch im tiefsten Alterthume mehr den Frieden, als den Streit zu suchen. Daraus entstand denn allerley Widerspruch, der sich bald exegetisch, bald historisch zu begründen suchte, und, wo er verfolgt ward, seine Zuflucht zu der damahls erwachenden historischen Kritik und Zweifelsucht der alterthümlichen Ueberlieferungen nahm. Eine nothwendige Folge dieses neubelebten kritischen Geistes war die tiefere Untersuchung über den Ursprung der drey ersten Evangelien, welche gewissenhaft und zweifelmüthig zugleich auch in diesem Stücke die Ueberlieferungen der alten Kirche als ungewiß erwies. So geschah es, daß innerhalb dreyer Jahrzehend von 1770—1800 die alte Einigkeit über die polemischen und geschichtlichen Absichten des Johann. Evang. sich auflöste und ein Streit der Meinungen entstand, deren Versöhnung noch jetzt vergebens gesucht wird. Denn indem Viele die polemische Absicht des Johannes festhalten, unter sich selbst aber eben so uneinig über die Gegensätze selbst, als über die exegetische und historische Nachweisung derselben im Ev., leugnen eben so Viele den Streitcharakter ganz weg, be-

stimmen aber die Hauptabsicht des Evang. auf sehr verschiedene Weise. Gleichermaßen verwirren sich die Meinungen derer, welche den Ergänzungszweck des Evangel. bejahen oder verneinen, sowohl was die Gegenstände, als auch was die Art und Weise der Ergänzung oder Berichtigung betrifft. Durch diesen Streit der Meinungen aber glauben wir uns berechtigt, diese vornehmste und wichtigste Untersuchung von Neuem anzustellen; zumahl da selbst nach Wegscheiders und Eichhorns Vermittlungen die Sache noch keinesweges ausgemittelt und genügend aufgeklärt zu seyn scheint. Das vollkommenste Bild des apostolischen Alterthums wird uns auf immer entrückt bleiben, weil wir durch unsre strenger gespannten Forderungen an die geschichtliche Wahrheit und Gewißheit den Mangel an sicherer Geschichtskunde doch nicht ersetzen können. Es möchte also wohl die Uneinigkeit der Meinungen in diesem Puncte nie ganz gelöst werden; aber, indem wir uns durch behutsame und umsichtige Forschung gegen jede Kühnheit und Keckheit der Bejahung und Verneinung sichern, werden wir ein Resultat gewinnen, dem wir nicht nur die leichtere Vereinigung der Streitenden, sondern auch die Bestätigung durch jede weitere Entdekkung und Kritik auf dem Gebiete des apostol. Alterthums zusichern können. —

Unser Johann. Evang. läßt sich, wie schon bemerkt, theils als ein historisches, theils als ein dogmatisches Werk betrachten. Ist, wie ebenfalls schon gezeigt worden, das Geschichtliche darin dem Dogmatischen untergeordnet und zwar dienend: so kann, was das erstere betrifft, keine Absicht des Schriftstellers gedacht werden, welche nicht in der Absicht des Dogmatischen enthalten wäre und ihr diente. Dieser Satz, den wir unsrer Kritik zum Grunde legen, ist in sich so klar, daß er keines Erweises weiter bedarf. Die Geschichte der hiehergehörigen Meinungen bestätigt ihn aufs vollkommenste. Denn die zuerst von einem Ergänzungszwecke sprachen, ließen in so

fern den dogmatischen Theil ganz ausser Augen. Selbst als man in der neuern Zeit anfing: beyde Betrachtungsweisen mit einander zu verbinden, sah man sich genöthigt, den geschichtlichen Zweck nur als untergeordnet darzustellen.

Der Alexandrinische Clemens wird fälschlich als derjenige genannt, der dem Johann. Evang. den Zweck der Ergänzung in Bezug auf die drey ersten beygelegt habe. Denn in der bekannten Lobpreisung unseres Evang. hält er nur den dogmatisch-speculativen Charakter desselben fest, und scheint eben danach ein viel höheres und geistigeres Verhältniß, als jenes untergeordnete, bezeichnet zu haben *). Meines Wissens ist Eusebius der Erste, der vom Johannes erzählt, er habe, nachdem die drey ersten Evangelien schon bekannt geworden, vorzüglich darum Hand an sein Evangelium gelegt, theils um die Wahrheit der ihm vorangegangenen zu bestätigen, theils aber, um, was sie ausgelassen, zu ergänzen **). Als das Ergänzungsstück bezeichnet er ungeschickt die Erzählung von dem, was sich beym Antritt des Lehramtes Christi zugetragen; und setzt hinzu, daß, da die drey ersten Evang. die Geschichte Jesu erst nach der Einkerkerung des Täufers angefangen, Johannes, wie man sage, auf Bitten seiner Freunde, den bezeichneten Abschnitt beschrieben habe. Offenbar berichtet Eusebius, da er sich auf das Ansehn der

*) S. Eusebius K. G. 6, 14. Die Stelle 3, 24. gehört nicht hieher, denn sie enthält nicht, wie Schmidt und Eichhorn meinen, die Clementinische, sondern das Eusebius eigene Ansicht. Wegscheider will das Bekannte: τὰ σωματικὰ der drey ersten Evangelien von den wundervollen Heilungen verstehen. Dagegen spricht aber der klare Gegensatz, τὸ πνευματικόν. Dieses verstanden schon die Alten, wie Theodor von Mopsv. von den λόγοις περὶ τῆς θεότητος. Epiphanius erklärt das τὰ σωματικὰ durch σαρκικὰ und ἐνεργείας παραδοὺς Ἰησοῦ Χριστοῦ. S. Haeres. II. 51, 6. 19. Eben so Nicetas in der Praefatio lat. in Mat. und Theophylact. in Prologo.

**) S. K. G. 3, 24. Verziert und fabelhaft findet sich dieselbige Sage in dem merkwürdigen Fragment bey Muratori antiqq. med. aevi. Tom. 3. 854.

Tradition beruft, eine längst vorhandene Meinung, deren Wahrheit er behauptet, deren Ursprung aber er nicht angiebt, weil er selbst ihn nicht kannte. Das Ansehn der Tradition aber kann diese Meinung von dem Verdacht einer bloßen Vermuthung nicht befreyen; auf eine solche mußten die damahls schon vielfältigen Versuche, unsere vier Evangelien mit einander zu vergleichen und auszugleichen, nothwendig führen. Späterhin machte man diese Vermuthung, welche Eusebius aus der Tradition aufnahm, zur Grundlage der weiter ausgeführten Meinung, bis man neuerdings einsah, daß man dergestalt nur Vermuthungen auf Vermuthungen baue. Semler hat dieß, nach Lampe's Vorgang, unwidersprechlich erwiesen *).

So lange nun der alterthümliche Glaube an die göttliche Eingebung und Unfehlbarkeit der drey ersten Evangelien seinen Einfluß auf die Kritik äußerte, sprach man, wie Eusebius, nur von dem Ergänzungs- und Bestätigungszwecke des Johannes, und versuchte jeden Widerspruch durch ungefähre Ausgleichung zu lösen. Als aber die neueste Kritik sich jenem Glauben entzog, da sprach man auch von einem Zwecke des Berichtigens.

Der Ergänzungszweck ward nun bald so, bald anders bestimmt, und je tiefer die exegetische Forschung eindrang, desto genauer erwiesen. Michaelis und Storr **) waren darin am glücklichsten und scharfsinnigsten. Ihre Beweisart galt lange als die sicherste. Beyde bezogen den Ergänzungszweck auf die drey ersten Evangelien und hielten an der langgeglaubten Ueberlieferung fest, daß Johannes unter den Evangelisten zu allerletzt geschrieben habe. Aber eben deßhalb, weil Viele dieser Ueberliefe-

*) Lampe in den Prolegom. pag. 176. und Semler in den Zusätzen zu Townsons Abhandlungen über die vier Evangelien.

**) S. Michaelis Einleitung ins N. T. S. 1168. und Storr über den Zweck der evang. Geschichte und der Briefe Joh. S. 235 ff. 2te Ausg.

[illegible] den [illegible] verweigerten, litt die ganze Meinung schon seit langer allerley Widerspruch. Dieser wuchs, als namentlich Storr's exegetische Begründung genauer geprüft wurde und die Liebe zum Scharfsinn durch die Liebe zur Wahrheit beschränkt zu werden anfing. Nachdem aber Eichhorn die lang angedeutete Meinung von einem Urevangelium und dem spätern Ursprung unseres Matth., Mark. und Luk. hervorgezogen und zu einer vollständigen Hypothese erweitert hatte, da brach der Widerspruch aus allen Ecken hervor; und indem Eichhorn seiner Hypothese zu Liebe dem Johannes nur die Rücksicht auf das Urevangelium *), Schmidt aber **), kühner vermuthend, die Beziehung auf das Evangel. des Marcion beylegte, wurden Andere dadurch nur noch ungläubiger und mißtrauischer in die ganze Hypothese. Ja während Einige den polemischen, oder den rein-dogmatischen Zweck des Ev. scharf hervorhoben, gewannen Andere ein desto leichteres Spiel, jede Art der geschichtlichen Beziehung des Johannes auf andere Evang. exegetisch und historisch ganz wegzuleugnen. Auch hierin, wie in so Vielem, widerstrebte Hug dem leichtfertigen Leugnen und versuchte von Neuem mit besonderer Genialität und glücklichem Scharfsinn die Meinung Storr's zu vertheidigen, oder vielmehr die alte Tradition des Eusebius zu begründen ***). Wir zweifeln nicht, daß die neue höchst anziehende Darstellung viele Gemüther wieder gewonnen hat, und erachten es darum für desto nothwendiger, die Sache von Neuem zu beleuchten.

Wo nun, inmitten der streitenden Ansichten, liegt Wahrheit?

Storr, und die mit ihm sind, sagen: Wäre des Johannes Absicht eine rein-dogmatische, oder polemische gewesen, so würde er zweifelsohne die Begebenheiten ganz

---

*) S. Einleit. in d. N. T. Th. 2. S. 127 ff.
**) S. hist. kr. Einl. ins N. T. Theil 1. S. 146.
***) S. Hug's Einleit. Theil 2. S. 144 ff.

nach dogmatischen Hauptpuncten, nicht aber nach der Zeitfolge geordnet haben. Diese geschichtliche Anordnung aber weist unverkennbar auf den Zweck der Ergänzung, wo nicht der Berichtigung hin. Die Gegner behaupten, das Evangelium sey ein für sich bestehendes Ganzes und nirgends sey die Spur eines Supplements, oder eines Correctoriums. Wer hat Recht?

Das Joh. Werk ist, wie oben schon erwiesen, ein so in sich zusammenhängendes und wohlgegliedertes Ganzes, daß wir die Einheit in demselben, die klare Folge und die sichere Oekonomie der einzelnen Theile nur zu erklären vermögen, aus der Alleinherrschaft entweder irgend eines dogmatischen Zweckes, oder des rein geschichtlichen Interesses. Und zwar schließt das eine das andere ganz aus; ein Drittes aber, dem einen oder dem andern beygemischt, läßt sich gar nicht denken. Wäre die Anordnung des Ganzen die Auswahl und Stellung des Einzelnen durch die Absicht der reinen Geschichtschreibung bedingt, so ließe sich nicht begreifen, warum Johannes nicht mehr, ja warum er nicht Alles erzählt hat, was er wußte *). So ist's in den drey ersten Evangelien, wo das rein geschichtliche Interesse vorwaltet; was und wie ihre Verfasser von der evang. Geschichte wußten, ist in denselben enthalten. Daß bey dem Vorwalten und Alleinherrschen eines bloß dogmatischen Zweckes, in dem alle Gesetze und Bedingungen der Auswahl liegen, die geschichtlichen Theile so in einander gefügt sind, daß es scheint, als habe Johannes nur die geschichtliche Anordnung nach Orts- oder Zeitverhältnissen befolgt **), kann uns durchaus nicht befremden. Denn die in der Zeit und in der pragmatischen Causalität bedingten Hauptmomente des Lebens Christi, vom Logos an bis zur Auferstehung, waren ja eben die Grundlage des Christlichen Glaubens. Jede Umstellung

*) Aus 20, 30, sieht man deutlich, Johannes wußte mehr, als was er auswählend in seinem Evang. giebt.

**) S. Eichhorns Einleit. in d. N. T. 2, 128.

nach dogmatischen Capiteln würde die leichte Klarheit des Glaubens gestört haben, weil Geschehenes und der Glaube daran vollkommen congruent waren. Auch konnte Johannes, da er aus der lebendigsten Erinnerung die Geschichte zum Glauben und Leben schrieb, nicht anders erzählen, als wie und in welcher Reihenfolge er die Begebenheiten erlebt hatte. Läßt sich also die Auswahl und Anordnung des Joh. Ev. nach jenem Dilemma nur unter der Bedingung eines dogmatischen Planes denken, so können wir irgend einem andern Zwecke gar keinen Einfluß beymessen auf ein so wohlgeordnetes Ganzes. Am wenigsten kann dabey an einen Ergänzungs-, Bestätigungs- oder Berichtigungszweck gedacht werden. Denn ein solcher, allein herrschend, oder vorherrschend würde den Charakter der Ganzheit völlig zerstört; wäre er aber mit einem andern Zwecke verbunden und demselbigen untergeordnet, so würde er entweder störend Ungehöriges hereingezogen, oder nicht störend sich gänzlich unsichtbar gemacht haben und in diesem Falle so gut, als nicht daseyn. Aber weder die Ganzheit und Abgeschlossenheit des Werkes kann geleugnet, noch irgend Ungehöriges aufgewiesen, noch auch eine Spur eines unsicher waltenden Zweckes der Art entdeckt werden.

Die Meinungen derer, welche den Zweck der Ergänzung festhalten, sind nun in der neueren Zeit gänzlich uneins geworden über die von Johannes ergänzten Schriften. Die Meisten indeß nennen unsre drey ersten Evang., und zwar wollen sie, daß Johannes nicht etwa nur das allen dreyen Gemeinsame, sondern auch das jedem, oder zweyen Eigenthümliche berücksichtigt habe. Die Gegner leugnen den geschichtlichen Grund dieser Meinung, indem sie nachweisen, Johannes habe früher geschrieben, als die drey ersten Evangelisten; die exegetische Begründung aber lösen sie in den täuschenden Schein bloßer harmonischer Ausgleichungen auf.

Zu der Meinung der Gegner uns zu bekennen, zwingen uns exegetische sowohl, als historische Gründe.

Aeußere Zeitbestimmungen, wenn jedes der ersten, und wenn das Johanneische Evangelium verfaßt worden sey, giebt es nicht. Die Ueberlieferung giebt hier Unsicheres, dort Falsches, überall aber nur Vermuthungen. Eben so wenig haben wir eine genauere Angabe des geographischen Umfanges, in welchem die drey ersten Evangelien, und in welchem des Johannes, zuerst bekannt und gelesen worden sind. Kurz die Verhältnisse des Johannes zu den andern Evangelisten lassen sich auf keine Weise aus der Tradition sicher und bestimmt angeben. Zwar will eine Sage, deren Bürgschaft bey Theophylakt und einigen Handschriften des N. T. gefunden wird, daß Joh. das Aram. Ev. des Matth. übersetzt habe. Neuere lassen ihn die Uebersetzung wenigstens veranstalten *). Nur Schade, daß alle Hoffnung, die man darauf gebauet, nichtig ist. Denn gesetzt, die Sage wäre nicht so jung, sondern uralt, könnte sie je etwas anderes seyn, als eine bloße Vermuthung solcher, die in der alten, wie in der neueren Zeit, den Unterschied der Sprache zwischen Matth. und Joh. nie gefühlt, und die Ungehörigkeit des Verhältnisses nicht überlegt haben, wenn sie den ganz und gar eigenthümlichen Johannes zum Uebersetzer eines andern apostolischen Werkes machen wollten, das seinem Geiste gänzlich fremd war?

Nachdem sich der seit Semler lebhaft geführte Streit der Meinungen über den Ursprung und das gegenseitige Verhältniß der drey ersten Evang. einiger Maßen gelegt, und der Scharfsinn und Witz fast alle Hypothesen erschöpft hatte, ist in der letzten Zeit ganz im Stillen eine wohlbedachte, durch allerley Irrthum der Streitenden gewitzigte Ansicht der Sache aufgekommen, welche jeden Wink und

*) G. Storr am a. O. S. 376., woselbst die Rückweisungen auf Simon, Michaelis, Hartmann und Knittel gegeben sind. Man vergl. auch Griesbachs N. T. vol. 2. Tom. 2. p. 143.

Kunstgriff auf dem Gebiete der classischen Kritik benutzend sich immer fester begründet, und durch das Studium des apostolischen Alterthums sich immer mehr bestätiget. Nach dieser von uns längst gehegten und gepflegten Ansicht, deren treffliche Begründung und Ausführung in Sieseler's Schrift *) uns sehr willkommen gewesen, glauben wir das Verhältniß des Joh. Ev. zu den drey ersten also bestimmen zu müssen.

Das Evangelium des Johannes, seinem Inhalte, seiner Sprache und Darstellung nach, ein Lehrevangelium, steht vermöge seines Wesens und seiner geschichtlichen Erscheinung inmitten zwischen der strengen Lehrform der Paulinischen Briefe und der Memorabilienform der drey ersten Evangelien und der Apostelgeschichte. Wie jene die allererste und ursprünglichste, so ist diese die späteste aller apostolischen Ursprünglichkeit schon beraubte Schriftform des neutest. Kanons. Die Paulinischen Briefe waren offenbar die allerersten Erweise schriftlicher Belehrung in den Gemeinden. Ehe diese aber Statt finden konnten, mußte durch die Geschichtserzählung des Lebens Christi der historische Glaubens- und Lebensgrund in den Gemüthern gelegt worden seyn. Sonst wäre alle dogmatische und ethische Festigung und Reinigung der Gläubigen, wie sie Paulus geübt hat, umsonst und grundlos gewesen. So oft wir aber in den Paul. Briefen Hinweisungen auf das geschichtliche Evangelium finden, aus welchen sich das didaktische entwickelte, worauf sollen wir diese beziehen, auf ein schriftliches, oder auf das mündlich fortgepflanzte Evangelium? Wir können es nur auf das letztere. Denn, als Paul. schrieb, war die kaum geschlossene Geschichte Christi noch in vollem Leben des ersten Eindrucks, und die volle Erinnerung daran konnte nur blühen in dem lebendigen Worte des Mundes. Zum Schreiben hatten

*) Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien. Leipzig, 1818.

die ersten Evangelisten im engern Sinne des Wortes keine Zeit, so wenig die ersten Hörer zum Lesen. Die unendlich reiche Geschichte Christi konnte von der engen Schrift nicht gefaßt werden. Joh. 21, 25.: nur die Lehre, der dogmatische Unterricht der zerstreuten Gemeinden, die ohne die Einheit der apostolischen Pflege zerfallen wären, bedurfte der Schrift. Act. 15. Darum begann auch die kanonische Sammlung naturgemäß mit den Paulinischen Briefen, deren geschichtliche Grundlage in dem Mitwissen der Gemeinen nur das mündliche Evang. von Christo seyn konnte. Irgend ein schriftliches, als Grundlage, hätte den Paul. Schriften die Hälfte ihrer Lebendigkeit genommen und würde den Beziehungen des Paulus auf die Geschichte Christi unsägliche Schwierigkeiten gemacht haben.

Verfolgen wir die natürliche Fortschreitung der kanonischen Schriften, so treffen wir auf des Joh. Lehrevangelium. Denn dieses vereinigt den geschichtlichen Stoff des Evangeliums mit dem didaktischen des Glaubens, und indem es jenen in sich aufnimmt und schriftlich festiget, verklärt es ihn zum Glauben und Leben in Christo 20, 31. Die gegenseitige Durchdringung aber des Geschichtlichen und Didaktischen in der Schrift des Joh. ist die höchste Blüthe des apostolischen Schriftkanons, und was darüber hinausgehet, ist als ein Abwärtssteigen von den höchsten Lebenspuncten der apostolischen Zeit anzusehen. Das Joh. Ev. hat durch die Schriftfestigung der ev. Geschichte das Leben der mündlichen Evangelien in den Gemeinden keineswegs beeinträchtiget; denn Johannes schrieb aus treuer Erinnerung des Gesehenen und Gehörten. Indem er aber aus demselben nur das zu seinem dogmatisch-didaktischen Zwecke Gehörige auswählte, setzte er in seinen Gemeinen die Bekanntschaft mit dem ganzen Kreise der Geschichte Christi voraus. Müssen wir nun in den Paulinischen Schriften jede geschichtliche Hinweisung auf das mündliche Evangelium beziehen, so können wir von den Johanneischen nichts anderes behaupten, als daß sie

auf der mündlichen Evangelientradition der kleinasiat. Gemeinden beruhen. Die erste Wurzel derselbigen ist vor und in der Paulinischen Predigt zu suchen; ihr Stamm und ihre volle Blüthe aber in der mündlichen Verbreitung Johanneischer Zeugnisse, entweder durch den Apostel selbst oder durch seine Evangelisten. Auf diese Evangelientradition beziehe sich die Joh. Schrift, als auf ihre festeste Grundlage. Es soll aber dadurch die Gleichzeitigkeit schriftlicher Evangelien keineswegs geleugnet werden. Nur ihr schriftlicher apostolischer Ursprung und ihre Allgemeingültigkeit in den Gemeinen dünkt uns völlig unerweislich. Selbst das Evangelium des Lukas, das allerfrüheste und an der apostolischen Originalität noch am meisten theilhabende unter den geschichtlichen Evangelien, verräth durch die Memorabilienform und den Charakter der bloßen Sammlung, so wie durch seine gänzliche Entfernung von dem dogmatischen Lehrzwecke, daß seine apostolische Bürgschaft nicht in irgend einer Apostelschrift, sondern nur in der mündlichen Tradition zu suchen sey. Man spricht darin schon die Mittelbarkeit der Zeugnisse und das Auseinandergefallenseyn des von Johannes Zusammengefügten. Auch ist klar, daß die ersten schriftlichen Diegesen vor Lukas und die Denkschrift des Lukas selbst, ursprünglich nur zu Privatzwecken bestimmt, aus örtlichen Erzählungskreisen der mündlichen Tradition hervorgegangen sind. Eine Stufe tiefer, als das Evangelium des Lukas, stehen die Evangelien des Matthäus und Markus. Denn in ihnen zeigt sich noch mehr die Zerfallenheit des didaktischen und historischen Zweckes; dieser letztere aber, allein herrschend, hat in ihnen schon die Ordnungsliebe und den festen Halt der vollständigen Memorabilienform verloren, wodurch sich Lukas auszeichnet; und es ist in ihnen nichts deutlicher, als das bloße Interesse, die schon schwankende mündliche Evangelientradition durch die Schrift zu festigen und vor dem Vergessen und Verderben zu bewahren. Eben dadurch aber haben

sie mehr, als Lukas, den Charakter der Allgemeingültigkeit erworben, und jede Oertlichkeit und besondere Bezüglichkeit, wie Johannes und Lukas sie haben, von sich entfernt. Der inneren Stufenfolge muß die äußere Zeitreihe nothwendig entsprechen, und was seinem innersten Wesen nach früher war, kann in der Zeit nicht später seyn und umgekehrt.

Dem zu Folge können wir dem Lehrevang. des Johannes keine Bekanntschaft mit den drey ersten Evangelien beylegen, so lange die äußere Geschichte jener Beweisführung nicht ausdrücklich und aufs gewisseste widerspricht; noch weniger aber demselben eine absichtliche Beziehung auf jene Evangel. zuschreiben. Alles, was den Schein davon hat, läßt sich recht gut erklären aus dem natürlichen Verhältniß jeder echtapostolischen Lehrschrift zu der Kenntniß und dem Mitwissen der Gemeinden um die Hauptpuncte der evangelischen Geschichte aus der mündlichen Tradition. Dieses Verhältniß aber ist so natürlich und nothwendig, daß wir, selbst in Ermangelung jeder äußeren Anzeige, dennoch dasselbe im Johann. Evang. annehmen müßten. Da nun die Quelle der Johanneischen Geschichte und der damit übereinstimmigen Tradition ein und dieselbige ist, nemlich des Johannes wahrhaftiges Augen- und Ohrenzeugniß, so dürfen wir die eine von der andern auf keine Weise abhängig machen, und müssen jedes Verhältniß der Bestätigung und Berichtigung gänzlich entfernen. Johannes setzte voraus, traf nur eine seinem Lehrzwecke gemäße Auswahl aus der vorhandenen Tradition, nicht aber ergänzte, oder berichtigte er. Dem Ergänzungsverhältnisse widerspricht Johannes selbst, 20, 31.; die ungleich vollständigere Tradition aber durch eine spärsame Schriftaufzeichnung zu berichtigen, wäre gänzlich unstatthaft gewesen, zumahl da die eine, wie die andere auf Johanneischen Zeugnissen beruhete.

Der mündliche Erzählungskreis der drey ersten Evan-

gelien war in den Hauptsachen unstreitig kein anderer, als der Johanneische. Je mehr sich nun in den evangelischen Erzählungen, weil sie alle aus Einer Wurzel apostolischer Zeugnisse entsprungen sind, ein constanter Typus der Darstellung und der Sprache bis zur wörtlichen Uebereinstimmung bildete; desto leichter mußten die drey ersten Evangelisten hie und da mit Johannes selbst wörtlich zusammenstimmen (vergl. z. B. Cap. 12, 1 ff. mit Matth. 26, 7. Mark. 14, 3. Luk. 7, 37. *). Daraus entstand der täuschende Schein gegenseitiger Berücksichtigung, der durch die Versuche evangel. Harmonien bis zur geschichtlichen Wahrheit erhöht wurde. Die Abweichungen aber, wodurch jener Schein leicht wieder vernichtet wird, sind so häufig und dringen so sehr bis ins innerste Wesen ein, daß Einige den Johanneischen Evangelienkreis, nicht nur dem Orte nach **), sondern auch dem Geiste nach, für ganz verschieden halten von dem, aus welchem die drey ersten Evangelien hervorgegangen sind ***). So scheinbar diese Meinung auch ist, so bleibt sie doch nur Vermuthung; und selbst als solche bedarf sie mannigfacher Bestimmungen und Einschränkungen.

Johannes nahm die mündliche Tradition nicht in sich auf, sammelnd, wie die drey ersten Evangelisten; sie war ihm nicht, wie diesen, ein schon Geschaffenes und Vollendetes: sondern nur in Beziehung auf die noch immerfort werdende schrieb er, aus seinen eigenen Erinnerungen schöpfend, der evangelischen Geschichte Geist und Wahrheit, so daß Geschichtliches und Dogmatisches, so wie die Form der Vereinigung von beyden sein eigenthümliches Werk war, seine freye Schöpfung. Darin gerade liegt

*) S. Hug's Einl. 2. S. 150.

**) Hug und Andere vor ihm behaupten, Johannes erzähle meist nur, was in Judäa und in Jerusalem vorgefallen sey, während die drey ersten Evang. nur Galiläische Auftritte berichten. Die Bemerkung ist richtig, aber ohne Beweiskraft für den Ergänzungszweck. Wir werden bey Cap. 11. in der Erweckungsgeschichte des Lazarus, nähere Veranlassung finden, die Sache genauer zu beleuchten und ihre Beziehungen zu bestimmen.

***) S. Gieseler am a. O. S. 133.

die groſſe Verſchiedenheit zwiſchen ihm und den Andern. Dieſe ſchrieben, was ſie vorfanden, die evangeliſche Geſchichte, als einfachen Gegenſtand des hiſtoriſchen populären Glaubens: Johannes aber ordnete, bildete und ſchuf, was er ſelbſt geſehen und gehört hatte, zum Gegenſtand des höhern Glaubens und Lebens in der wahrhaftigen Gnoſis. Die Tradition des Evang., worauf Johannes ſich bezog, mochte allerdings die Kleinaſiatiſche ſeyn, aber als ſolche war ſie nur ein örtlich-beſtimmter Zweig der allgemeinen Stammtradition aller Gemeinden, deren Sammlung wir im Lukas, Matth. und Markus beſitzen. In ſo fern war ſie dem Weſen nach eben ſo ökumeniſch, als die Tradition der drey erſten Evangelien. Wenn nun Johannes in Stellen, wie 19, 34. 35. 20, 24—31. und ſind die Worte echt, auch 21, 24. die Wahrheit ſeiner Geſchichte ausdrücklichſt bezeugt; und dieſe Betheurungen leicht den Schein einer polemiſchen Richtung gewinnen: ſo können doch wir nicht behaupten, was Gieſeler, Johannes habe die letzten groſſen Begebenheiten des Lebens Jeſu durch Hinzufügung neuer Umſtände gegen die hiſtoriſche Skepſis der Zeit ſichern wollen. Denn Alles der Art läßt ſich, wie bald gezeigt werden wird, viel leichter aus dem dogmatiſchen Hauptzwecke des Evangeliſten und aus der abſichtsloſen Fülle der Johanneiſchen Erinnerung und Individualiſirung des geſchichtlichen Bildes erklären. Die Betheurungen haben bis auf die ungewiſſe Stelle 21, 24., alle einen dogmatiſchen Charakter und können weder auf die geſchichtliche Vergewiſſerung der Hauptbegebenheiten, noch der hinzugefügten Nebenumſtände, mittelbar und unmittelbar, bezogen werden. Dem Glauben daran genügte des Apoſtels Zeugniß; und ſo lange dieſes in voller Blüthe ſtand, konnte keine hiſtoriſche Skepſis, die nur unter der Bedingung kritiſcher Zweifel entſtehen kann, aufkommen, wohl aber eine mit einer falſchen Gnoſis verbundene dogmatiſche Luſt zum Leugnen.

Annähernd an diese historische Erörterung, aber dennoch gänzlich verschieden davon, ist die Ansicht von Eichhorn und Schmidt, welche das Evang. des Joh. in Verbindung setzen, jener mit dem sogenannten Urevangelium, dieser mit dem Ev. des Marcion.

Eine ausführliche Widerlegung dieser Meinungen würde uns hier zu weit führen. Die Hauptpuncte der Widerlegung sind aber in dem Obigen enthalten; sowohl die allgemeinen Verhältnisse der apostolischen Zeit, als auch der besondere Charakter des Joh. Ev. erlauben uns durchaus nicht, dem Apostel irgend eine Berücksichtigung, welcherley Art sie auch sey, auf ein schriftliches Evangelium beyzulegen. Dazu kommt aber, daß das sogenannte Urevangelium immer mehr als ein bloßes Phantom erscheint, dessen geschichtliche Wirklichkeit überhaupt sich eben so wenig erweisen läßt, als die genaue Darweisung seiner einzelnen Theile. Die Hypothese hat als Mittelglied und Uebergangsgrund zur wahren Kritik unsrer Evangelien ihren guten Dienst verrichtet, und kann weder in ihrer einfachsten, noch in ihrer verwickeltsten Bildung fortan behalten und vertheidigt werden. Schmidts kühne Vermuthung, Johannes habe das Evangelium vervollständigen wollen, welches späterhin Marcion gebraucht, ist wirklich zu kühn, als daß sie hätte Eingang und Beyfall gewinnen können. Denn wenn auch vollkommen erwiesen werden könnte, daß die meisten Erzählungen, welche Johannes mit den drey ersten Evangelien gemein hat, gerade solche sind, von denen wir wissen, daß sie in Marcions Evangelium, und oft bloß in diesem, nicht vorkamen; und wenn es auch mehr als wahrscheinlich ist, daß Marcion sein Evangelium aus Asien in das Abendland brachte, so hat ja Johannes mit den drey ersten Ev. so wenig gemein, und unsere Kenntniß von dem Fehlen des Gemeinsamen im Marcion ist so gering, daß das „oft bloß" kaum einige Bedeutung haben kann. Zudem aber wissen wir aus Tertullian und Epiphanius von

dem Evang. des Marcion, wenn auch Vieles, doch nur so wenig Gewiſſes, daß ſelbſt durch die kühnſten Vermuthungen die ſchweigende Ueberlieferung nicht mehr zum Reden gebracht werden kann. Wenn wir alſo dieſen beyden Anſichten die Ahndung des Wahren zuſchreiben, und nur darin das Falſche finden, daß dieſe Ahndung nicht naturgemäß fortgebildet iſt und ſich von der eigenthümlichen Einfachheit des apoſtoliſchen Alterthums entfernt hat, ſo haben wir, glaube ich, zu ihrem wahren Lobe und Ruhme das Beſte und Schönſte geſagt.

Die exegetiſche Erörterung der Sache führt auf daſſelbige Reſultat.

Aus dem allerdings dankenswerthen Verzeichniß der Parallelen zwiſchen Joh. und den drey erſten Evangeliſten bey Schulze *) ergiebt ſich Folgendes:

Was Joh. mit den drey erſten Evangel. gemeinſam hat, macht kaum den dritten Theil ſeines Evang. aus. Parallelen im ſtrengen Sinne des Wortes giebt es faſt gar nicht. Aehnlich, weitläufig verwandt, nur im Einzelnen gleich, oft nur in den Hauptpuncten, ſehr oft nur in dem ganz Allgemeinen der Geſchichte zuſammenſtimmend iſt er mit den andern Evangeliſten in folgenden Stellen: 1, 23. 26 ff. 32—34. 2, 3—16. 4, 44. (5, 8. 9.) **) 6, 5—13. 15—20. (9, 39.) (11, 47 ff.) 12, 12—18. 13, 21—26. 16, 2. 18, 3. 10 ff. 19, 1—3. 6. 17. 18. 19. 25. 30. 38—42. 20, 1. 18. Man ſieht, der größere Theil des Gemeinſamen iſt in der Geſchichte des Leidens, Todes und der Auferſtehung. Manches,

*) S. a. a. O. S. 129 ff. Schade nur, daß die daraus gezogenen Folgerungen Seite 187 ff. ſo ganz ohne Scharfſinn und ſelbſt ſo ungenau gemacht worden ſind, daß ſie von uns zu nichts können gebraucht werden. Ein ähnliches, für unſern Zweck aber nicht ſo brauchbares Verzeichniß ſiehe bey Storr S. 308 ff. Die geiſtvollſte und ſcheinbarſte Zuſammenſtellung der Parallelen und der Abweichungen zum Behuf der alten Tradition im Euſebius ſiehe bey Hug, Einl. 2. S. 144 ff.

**) Die nur ſcheinbaren Parallelen bezeichnen wir durch Parentheſen.

namentlich im letzten Theile, hat Joh. nur mit Matth. und Mark. gemein, in einigen Stellen ist ihm nur einer der drey Evang. zur Seite. So mit Matthäus ist er parallel: 2, 19. (Matth. 26, 61.) 3, 26. (Matth. 3, 5. 6.) 12, 1—8. (Matth. 26, 6—13.), 18, 38. (Matth. 23, 24.) 19, 28—30. (Matth. 27, 46—50.) 20, 23. (Matth. 18, 18.). In den meisten dieser Stellen wird Johannes auch vom Markus begleitet; mit diesem aber hat er besonders gemein 9, 1. 6. 7. (Mark. 8, 22—25. 20, 11. 12. (Mark. 16, 5. vergl. Luk. 24, 3. 4.). Mit Lukas aber stellt er sich zusammen, 1, 19. (Luk. 3, 15.) 19, 20. (Luk. 23, 38.) 20, 6. 7. (Luk. 24, 12.) 20, 19—27. (Luk. 24, 36—41.).

Betrachten wir nun die Parallelen genauer, so ist alles Gleiche und Aehnliche im Johannes unverkennbar ursprünglicher und unmittelbarer, als in den drey ersten Evangelisten; und zwar ist diese Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit nicht bloß im Inhalte und in der Form der Erzählungen sichtbar, sondern auch in der Sprache. Dasselbige Verhältniß findet Statt auch in dem Abweichenden und Widersprechenden. Ist aber dieß, dann kann auch exegetisch keine Rücksicht des Johannes auf die andern Evangelisten erwiesen werden. Eher ließe sich behaupten, die drey ersten Evangelien hätten das viel ursprünglichere Joh. Ev. gekannt und gebraucht. Aber auch dieß ist unerweislich, und kann weder auf exegetischem, noch auf geschichtlichem Wege bewiesen werden. Alles, was in den Verhältnissen der Gleichheit und Ungleichheit zwischen Johannes und den drey ersten Evangelisten räthselhaft erscheint, erklärt sich vollkommen aus der gemeinsamen mündlichen Tradition des Evang., aus der Matth. Mark. und Lukas geschöpft, auf die Johannes sich bezogen hat.

Aus der synoptischen Zusammenstellung ergiebt sich, daß Joh. sehr oft in solchen Dingen abweicht, die weder für ergänzend, noch berichtigend gehalten werden können. Man erkennt in den erweiternden, oder abkürzenden Stel-

lein des Johannes entweder die anschaulichere Darstellung des Augenzeugen, oder die didaktische Auswahl eines planvollen Schriftstellers. Selbst da, wo in den Erweiterungen der Schein des Ergänzens entstanden ist, sucht man nach den Fugen der Einschaltung vergebens. Oft, indem Johannes hinzufügt, läßt er gleich wichtiges weg; in den Weglassungen aber sucht man umsonst die Absicht des Berichtigens. Auf jeden Fall müßte, sollte das Ganze ein berichtigendes Ergänzungswerk seyn, in den Zusätzen und Auslassungen ein bestimmtes Gesetz sichtbar werden, dessen Erkenntniß in den drey ersten Evangelisten unmittelbar gegeben wäre. Statt dessen aber scheint, sucht man nicht tiefer, die Willkühr allein geherrscht zu haben. Oder wer will uns aus jener Absicht des Ergänzens und Berichtigens die bestimmte Norm ergründen, nach der Johannes bald kürzer, bald ausführlicher erzählt, als die Andern; warum er bald verweilt, bald forteilt, hier von dem Geschehenen, dort von dem Gesprochenen; warum es endlich bald in kleineren und unwichtigeren Dingen, bald in größeren und wichtigeren Bestimmteres zieht?

Der Schein der Willkühr verschwindet, und das Gesetz der Auswahl wird klar, wenn man es versucht, alle Eigenthümlichkeiten sowohl, als auch alle Aehnlichkeiten und Gleichheiten des Evangeliums in dem rücksichtslosen lebendigen Zusammenhange mit der didaktischen Absicht des Ganzen zu erkennen.

Aus der inneren Einheit des Ganzen, in welchem sich kein anderes Gesetz, als das des innersten und eigenthümlichen Zusammenhanges, entdecken läßt, erklären wir auch die dem Johannes ganz eigenthümliche Art der Erzählung und Sprache.

Die drey ersten Evangelien haben sich in ihrer Erzählungsweise und Sprache der Hebr. Geschichtschreibung ganz gemäß gebildet. Sie sind aus der mündlichen Tradition hervorgegangen, und so haben sie auch den schon vorgebildeten Charakter derselben in sich aufgenommen und schrift-

lich ſkizirt. Dieſer aber, naturgemäß aus der Hebr. Geſchichtſchreibung hervorgebildet, war, was die Erzählungsweiſe betrifft, kindlich verweilend, um die pragmatiſche Anordnung der einzelnen Theile unbekümmert, dem Gefühlseindrucke des Ganzen hingegeben, und eben darum im Ganzen wohlgeſtaltet, im Einzelnen aber unförmig und ohne ein klares Geſetz der Gedankenentfaltung, der Reflexion abgewendet, und ſtatt derſelben Ruhepuncte des Betrachtens ſuchend in weithinausſtrebenden Gnomen, (Maſchals), ebendeßhalb aber abgeriſſen und ohne innere Gleichheit und Ebenmäßigkeit. Darnach hat ſich auch die Sprache der erſten Evangelientradition gebildet. Es fehlen ihr die feinen Verknüpfungsfäden der pragmatiſchen Darſtellung; ſie ſtellt neben einander, was die ausgebildetere Geſchichtſprache in und aus einander darſtellt. Sie redet parallelisirend und tautologiſch, ſo daß Alles nur getreue Ueberſetzung aus dem Hebräiſchen zu ſeyn ſcheint. Auch iſt ſie unperiodiſch und aphoriſtiſch, dem Gefühl und der Anſchauung die Verknüpfung überlaſſend; die dadurch entſtehende Ungleichheit und Unförmigkeit aber iſt noch vermehrt durch die natürliche Vielköpfigkeit der Tradition. So muß ihr auch nothwendig jedes Zeichen der Originalität, der innern Einheit und Continuität fehlen. Wer kann es leugnen, daß hierin der gemeinſame Charakter der Sprache und Erzählungsweiſe in den drey erſten Evangelien iſt? Wie ganz anders Johannes! Freylich merkt man in ihm ebenfalls, daß der Typus der Hebräiſchen Geſchichtſchreibung der Chriſtlichen zum Grunde liegt: aber welch' ein anderer iſt er geworden durch die originelle Bildungskraft dieſes Evangeliſten! Der Augen- und Ohrenzeuge erzählt und ſpricht mit unmittelbarer Schöpfungskraft; neu und originell, pragmatiſch verknüpfend, voll Lichtpuncte einer wahren hiſtoriſchen Reflexion, hie und dort ruhend und verweilend in den Mittelpuncten der Hauptkreiſe, ſonſt aber unaufhaltſam fortſtrebend, ſtetig fortſchreitend, von den

Wiederholungen sich abfindend, den Parallelismus fern, nur den großen Parallelismus Himmels und der Erde festhaltend; außerdem aber in allen Theilen sich selbst gleich und einig, überall in Sprache und Erzählungsweise nach dem Lehrhaften und dem Dogmatischen hinstrebend. Wäre die Absicht des Johannes die Ergänzung und Berichtigung der andern Evangelisten gewesen, hätte er also den schon schriftlich fixirten Typus der andern Evangelien vor sich gehabt, so würde auf jeden Fall, wenigstens in den Parallelstellen, den Verknüpfungs- und Einschaltungspunkten, seine Sprache und Erzählungsweise den andern Evangelien ähnlich, sich selbst aber unähnlich und ungleich geworden seyn.

Diejenigen, welche die Absicht der Ergänzung und Berichtigung festhalten, berufen sich außer auf die harmonische Vervollständigung der evang. Geschichte durch Johannes auch noch darauf, daß, wofern Johannes diese Absicht gar nicht, sondern nur eine didaktische und dogmatische gehabt hätte, sich gar nicht erklären lasse, warum er vieles, seinem Zwecke Dienliche nicht aufgenommen, vieles dagegen auf denselbigen sich nicht unmittelbar Beziehende, vorzüglich in der Leidens- und Auferstehungsgeschichte, erzählt habe. Storr hat diesen Satz mit vielem Scharfsinn durchgeführt. Die Gegner aber behaupten, jene harmonische Vervollständigung der evangelischen Geschichte durch Johannes werde durch seine Widersprüche und Abweichungen von den andern Evangelisten zu häufig unterbrochen. Johannes erzähle auch Vieles, was sich bey den Andern finde, ohne daß die gemeinsamen Momente zur Anknüpfung und Einfügung dienen; ja er lasse Vieles aus, was zur Ergänzung und Berichtigung der Andern sehr wichtig gewesen wäre und worüber nur er, als Augenzeuge, die beste Auskunft habe geben können.

Die harmonische Vervollständigung betreffend, so ist vor allen Dingen darauf zu sehen, daß wir nicht unsre kritischen Zwecke mit der Absicht des Johannes verwech-

ſeln. Dieß war der Fall bey Storr. Die Widerſprüche und Abweichungen laſſen ſich bey der Abſicht des Ergänzens ſchwer erklären; man müßte denn grundlos annehmen, Johannes habe einen kritiſchen Zweck gehabt. In dieſem Falle aber würde ſich Johannes ganz anders betragen haben, um nicht durch vorſchnellgenen Widerſpruch und ſich verſteckende Abweichung dem geglaubten Anſehen der andern Evangeliſten nur deſto mehr zu ſchaden. Wenigſtens würde er die Gründe ſeines Widerſpruchs und ſeiner Abweichung offen angegeben haben, wie es alle diejenigen thaten, welche irrthumsvollen Evangelien entgegentraten.

Schwieriger iſt's, über den zweyten Punct des Streites zu entſcheiden. Denn wohl wahr iſt es, Johannes hat Vieles, was uns aus den andern Evangelien bekannt iſt und dem Zwecke ſeines Evang. dienlich zu ſeyn ſcheint, nicht mit aufgenommen. Aber daraus folgt weder das Nichtwiſſen des Johannes um dieſe Facta, noch auch die Ergänzungsabſicht, wenn er dieſelben wußte. Auch Storr's Schlußweiſe würden wir fragen müſſen, warum hat Johannes nicht die ganze Geſchichte Chriſti erzählt, da ja Alles darin ſeinem Zwecke dienlich ſeyn mußte? Keine andere Antwort kann uns darauf werden, als daß Johannes nur ausgewählt habe; das Geſetz aber dieſer Auswahl ſuchen wir vergebens in dem Auslaſſen und Aufnehmen, vergebens in den Abweichungen und in den Gleichheiten des Johannes mit den andern Evangeliſten. Unter den gemeinſamen Stellen ſind allerdings, namentlich in der Leidensgeſchichte manche, die einzeln genommen nicht unmittelbar auf den dogmatiſchen Hauptzweck bezogen werden können. Eben ſo unter den abweichenden Stellen. Aber klar iſt, das Hauptfactum des Leidens, des Todes und der Auferſtehung Chriſti konnte und durfte nicht fehlen; es war der Mittelpunct jeder dogmatiſchen Darſtellung des chriſtlichen Glaubens. Ohne eine gewiſſe Ausführlichkeit aber würde es viel von ſeiner Beweis-

Kraft in der Reihe der dogmatischen Hauptmomente das Leben Christi verloren haben. Beziehen wir hierauf das Einzelne, dessen besondere Absicht uns nicht gleich einleuchtet, was bleibt uns dann noch, wodurch wir gezwungen würden, neben dem didaktischen Hauptzwecke noch einen andern, den des Ergänzens, anzunehmen? Warum aber will man denn von jedem kleinen Nebenzug der Geschichte eine besondere Absicht suchen? Es ist ja so natürlich, daß die Erinnerung der Hauptsache auf allerley kleine Züge führte, die das Bild des Ganzen nicht überfüllten, sondern nur anschaulicher machten und vollständeten. Je lebendiger dem Johannes das dogmatische Gemählde Christi wurde, desto leichter vergaß er auf Augenblicke die sparsame Abmessung nach dem Hauptzwecke, ließ sich freudig gehen, fortreißen, schmückte und bereicherte, ohne sich dabey einer besondern Absicht bewußt zu seyn.

Wäre in diesem Schmuck, dieser Bereicherung die Absicht des Ergänzens und Berichtigens gewesen: dann wäre unerklärlich, warum Johannes mit den drey ersten Ev. so Vieles gemein hat und zwar mehr, als zur Anknüpfung des Ergänzens und Berichtigens dienen konnte. Auch ließe sich nicht begreifen, warum, da er so viel Einzelnes und Kleines aufgenommen, er uns nicht mehr erzählt, so daß er die Sehnsucht aller Jahrhunderte nach vollständigem Wissen der Geschichte Christi unter allen Ev. am wenigsten befriedigt, weil er sie durch seine Erzählungen am meisten geweckt hat. Kurz, man mag die Sache stellen, wie man will, das Gesetz der Auswahl im geschichtlichen Theile des Evangeliums, selbst, wenn derselbige nach Eichhorn vorzüglich nur auf Kap. 12 — 20. beschränkt werden soll, läßt sich aus der vielbesprochenen Absicht des Ergänzens und Berichtigens nicht erkennen.

Hat das Geschichtliche des Johann. Werkes keine besondere Absicht in sich selbst, so muß es sich nothwendig dem Dogmatischen gänzlich unterordnen und in diesem

seinen Zweck suchen. Es fragt sich also: welcher Zweck und Plan liegt in dem dogmatischen Elemente des Evang. und wie beherrscht dieser das Ganze in allen seinen Theilen?

Hierüber aber hat sich seit länger als einem Jahrhundert ein Streit entsponnen, dessen Beendigung zur allgemeinen Zufriedenheit noch immer vergebens gehofft wird. Wir unseres Ortes glauben zwar den Versöhnungspunct gefunden zu haben; aber wir bescheiden uns gern, denselbigen nur wenig Unpartheyischen klar und heiter machen zu können.

Darüber sind alle Streitenden vollkommen einig, daß das Johanneische Evangelium, gleich den Paulinischen Briefen, besondere Lehrzwecke haben müsse. Auch kann darüber kein Streit seyn, daß zum Unterschiede von den Paulin. Schriften, die alle mehr und weniger die kirchliche Einrichtung, den äußern Aufbau, und die dogmatische und ethische Disciplin der Gemeinden bezwecken, das Ev. des Johannes seiner innern Form nach nur auf die innere Erbauung und die allgemeine dogmatische und ethische Fortbildung der apostolischen Kirche überhaupt gerichtet seyn könne.

Durch und durch streitig aber sind die Fragen: ob das Evangelium einen oder mehrere Lehrzwecke habe, und welcher oder welche es seyen? ob das Lehrbezweckende polemisch sey, oder nicht; ob, wenn polemisch, die Polemik eine allgemeine sey, oder eine besondere und vielfache?

Um nun in dieser vielgestaltigen Streitsache zu einer klaren und wohlgeordneten Einsicht zu gelangen, wird es am besten seyn, unsere Untersuchungen nur durch jene Hauptpuncte streifend hindurchzuführen, ohne alle Rücksicht auf die kleineren im Streit der Hauptmeinungen sich selbst aufhebenden Zwistigkeiten und ohne alle Beschwernis des litterarischen Rüstzeuges, das anderswo schon

unzählige Mahl verzeichnet worden ist *). Nichtsdestoweniger werden wir die innere Geschichte dieser Untersuchungen nach ihren Hauptmomenten nicht unberührt lassen.

Hat das Ev. des Joh. einen oder mehrere Lehrzwecke, und welcher, oder welche sind es?

Von der richtigen Beantwortung dieser Frage hängt es ab, ob und wie das Ev. als ein Ganzes anzusehen sey. Es giebt viele Exegeten, welche das Ev. in mehrere Theile zerlegen, und wenn sie auch dem Ganzen einen allesbeherrschenden Lehrzweck zuschreiben, doch noch in den einzelnen Theilen besondere untergeordnete Absichten zu finden meinen. Der Streit mit diesen ist theils schon in der Untersuchung über den historischen Zweck entschieden worden, den wir leugnen; theils wird er bey der Frage über die polemischen Absichten des Johannes völlig beendigt werden.

Reißen wir das Evangelium nicht gewaltsam auseinander, und folgen wir dem inneren Zusammenhange bis an's Ende, so treffen wir nirgends weiter eine ausdrückliche Zweckbezeichnung des Schriftstellers, als Cap. 20, 31. Denn hier heißt es: diese Werke und Zeichen sind geschrieben worden, auf daß Ihr glaubet, Jesus sey der Christ, der Sohn Gottes, und daß Ihr durch den Glauben das Leben habt in seinem Namen. An diese Stelle haben wir uns, so lange uns der bis jetzt noch schweigsame Geist des Ganzen nichts Anderes zuwinkt, ganz allein zu halten. Aus diesen Worten, mit denen Johann. nach unsrer Ansicht das Ev. schließt, können wir aber auf dem Wege einer richtigen Auslegung den Zweck des Apostels klar und deutlich erkennen.

Alle Schrift von Gott eingegeben ist nütze zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung, zur Züchtigung in der Ge-

*) Man sehe Lampe in seinen Proleg. lib. II. Cap. 5. Wegscheider a. a. O. S. 202 ff. auch Eichhorn a. a. O. S. 184 ff.

rechtigkeit, — dieses Paulinische Wort, damahls vom A. T. gesagt, gilt auch für jede neueste Schrift; und als der gemeinsame Zweck aller apostolischen Unterweisung durch die Schrift ist immer anzusehen, was Paulus in derselbigen Stelle sagt, das σοφίσαι εἰς σωτηρίαν διὰ πίστεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. In derselbigen Absicht schrieb auch der Apostel Johannes sein Evangelium, zur Erbauung (εἰς οἰκοδομὴν) der Gemeinden im Glauben überhaupt. Aber diese allgemeine Absicht ward durch die besonderen Verhältnisse und Bedürfnisse des Schriftstellers und seiner Leser, so wie durch den darnach gewählten Stoff und die Form desselben, in jeder Schrift besonders gestaltet. So auch im Joh. Evangelium, und zwar, wie jene Worte (20, 31) andeuten, auf folgende Weise:

Der Glaube an Jesum, als den Christ, den Sohn Gottes, ist der Hauptinhalt des Evangeliums; diesen Glauben in den Gemüthern der Leser zum Leben in Christo zu vollenden, das ist die Absicht des im Evang. entfalteten und erwiesenen Glaubens. Darin aber ist nur ein einfacher Zweck erkennbar, nichts Zwiefaches und Dreyfaches. Denn die Ausdrücke: Christ und Sohn Gottes, bezeichnen ein und dasselbe, nur in verschiedenen Beziehungen. Nur der Sohn Gottes konnte nach der Lehre des Evangeliums der heilbringende Christ der Welt seyn, der Soter; und nur als Messias oder Christ den Welt konnte der Sohn des lebendigen Gottes erscheinen im Fleisch. Ward das Eine erwiesen, so war auch das Andere klar *). Eben so wenig können wir zugeben, daß

*) Lampe hat in dem Cap. de vero scopo Ev. Joan. aus der Stelle 20, 31. einen dreyfachen Zweck des Evang. hergeleitet: 1. den allgemeinen, zu beweisen, Jesus sey der Christ, welches dem Evangelisten ziemte; 2. den speziellen, zu beweisen, Jesus der Christ sey der Sohn Gottes, wodurch er die Erkenntniß der Glaubensmysterien förderte; und 3. den speziellsten, die Gläubigen unter den Juden im Glauben zu stärken, welches das Apostelamt von ihm forderte. Was den er-

die Worte jener Stellen, „und daß ihr durch den Glauben das Leben habt in seinem Namen," die zweytheilige Absicht des Evangelisten bezeichnen *). Streng genommen ist dieser Zusatz nur exegetisch, da der rechtgläubige Glaube das Leben in Christo als seinen innersten Kern in sich verschließt. Durch die Auseinanderstellung beyder wird nur angedeutet, daß in der Welt, (dem κόσμος) in der das Christenthum erschien, das Eine ohne das Andere gedacht und durch diese Trennung beyde in ihrem innersten Wesen verletzt, ja vernichtet wurden. Das aber ist das ursprüngliche Wesen des Christenthums durch die Verkündigung von Jesu, dem Christ, den Glauben in das Leben und das Leben in den Glauben zurück zu führen, und so beyde in der innersten Tiefe wieder zu vereinigen.

Je mehr uns dieser Zweck des Ev. in seiner wahren Einfachheit erscheint, desto weniger kann man auf den ersten Anblick die eigenthümliche Gestaltung desselben erkennen. Denn die drey ersten Evang. hatten keine andere Absicht, als die eben bezeichnete. Aber indem sie uns dieselbige verschweigen, während Johannes sie ausdrücklich angiebt, verrathen sie uns den Unterschied zwischen sich und dem Johannes, so daß, wenn wir von diesem Puncte aus weiter gehen, uns klar werden wird, wie und in welcher eigenthümlichen Gestalt dieser einfache Zweck das ganze Evangelium in allen seinen Theilen beherrscht, und ihm den hervorstechenden Sinn und Charakter giebt, den wir oben genauer betrachtet haben.

Auf keine Weise läßt sich der Unterschied des Zweckes und seiner Ausführung zwischen Johannes und den andern

---

sten und zweyten Punct betrifft, so finden sie ihre Widerlegung in dem oben Gesagten; über den letzten wird sich bald reden lassen, wenn wir die Leser des Ev. näher bezeichnen. Auch Hug hat in seiner kunstvollen Darstellung des Joh. Planes ebenfalls beydes von einander geschieden und dem Johannes zwey Hauptgesichtspuncte untergelegt. Aber weder die Stelle 20, 31., noch der Geist des Ganzen rechtfertigen diese Ansicht. S. Hugs Einl. 2, S. 134 ff.

*) S. Wegscheider a. a. O. S. 246 ff.

Evangelisten treffender und für die ganze folgende Untersuchung einflußreicher bezeichnen, als indem wir, zwar nach spätern Ausdrücken, aber nach einem schon im apostolischen Zeitalter entstandenen Gegensatze, die drey ersten Evangelien der πίστις, das Johanneische aber der γνῶσις zuschreiben *).

Die kurze Geschichte dieses Gegensatzes von seinem Ursprunge an bis zur völligeren Entfaltung in der Alexandr. Schule scheint mir hier um so nothwendiger, je weniger ich auf eine mir genügende Darstellung desselben anderswo verweisen kann.

Es war die große Bestimmung des Christenthumes, durch den Glauben und das Leben in Jesu Christo nicht nur alle Völker auf den verschiedensten Stufen der Bildung, sondern auch jeden einzelnen Menschen nach allen Richtungen und in allen Bedürfnissen des geistigen Lebens ganz und vollkommlich zu erbauen, selig und von Neuem Gott ähnlich zu machen. Je mehr uns die Nothwendigkeit dieser Bestimmung als wahrhaft göttlicher Rathschluß einleuchtet, desto geheimnißvoller erscheint sie uns in ihrem innersten Wesen. Das Evangelium versöhnte in der göttlichen Liebe den Glauben und das Leben, und in dem fleischgewordenen Logos, der das Leben und das Licht der Welt war, vereinigten sich die sonst feindlich geschiedenen Töchter der göttlichen Weisheit, Glaube und Erkenntniß (πίστις und γνῶσις,); der Fluch des Unglaubens und der Unwissenheit, unter welchem Gottes Zorn die Welt beschlossen hatte, ward gebrochen, und die Schuld der Sünde getilgt. Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit ihm selber! 2 Cor. 5, 19.

*) Herder bezeichnet den Unterschied dadurch, daß er dem geistigen Joh. Ev. die Palästinensischen gegenüberstellt. Diese Bezeichnungsweise können wir aber nicht billigen, weil die drey ersten Ev. in ihrem Ursprunge nicht mehr Palästinensisch sind, als das Johanneische; und namentlich Lukas und Markus, aber auch Matthäus in seiner jetzigen Gestalt, eben so wenig für Palästinensisch gehalten werden können, als das Joh. Ev.

Wir ſollen wir dieſes Geheimniß der neuen Creatur in Chriſto deuten und verſtehen lernen? Alle Geſchichte beginnt mit dem Sündenfall, und ihr Ziel iſt in Jeſu Chriſto; ſo auch hier!

Seit das erſte Menſchenpaar von dem Baume der Erkenntniß die verbotene Frucht gebrochen hatte, trennte und ſpaltete ſich vielfach das im paradieſiſcher Unſchuld urſprünglich einige Leben. Licht und Leben, Glauben und Erkennen verließen die Wurzel der göttlichen Einheit, und das ganze Menſchengeſchlecht zerfiel und befeindete ſich in gewaltigen Gegenſätzen. Der Glaube ohne Leben verdorrete, und die Erkenntniß ohne Glauben eitel und ſtolz verdarb ohne den Einfluß des göttlichen Geiſtes. Weithin verbreiteten ſich die Völker der Erde; jedes ſuchte ſeinen eigenen Weg, und der einige Weg Gottes ward verlaſſen. Die Zwietracht wuchs, und der Haß bewegte ſtatt der Liebe alle Kräfte des Lebens und lähmte ſie. Selbſt die Sprache, urſprünglich eins, fiel ebenfalls unter den Fluch der verwirrenden Feindſchaft und der endloſen Zerſpaltung. Keiner vernahm und verſtand mehr des Andern Sprache. Das Wiſſen, von dem Glauben und Leben losgeriſſen und durch die Kunſt ſeiner Selbſtſtändigkeit geblendet, verhärtete in dem eiteln Erkennen des irdiſchen Stückwerks, τοῦ ἐκ μέρους; es verlor je länger je mehr beydes, die Löſung ſo wie das Bewußtſeyn ſeines Räthſels. Die große Aufgabe der Sehnſucht nach der Menſchwerdung Gottes, die aus dem nie getilgten Glauben unaufhörlich hervortritt, die dunklen Räthſel von dem Urſprunge, dem Seyn und Werden der Dinge, welche ſich in wakten Symbolen und Bildern der Tradition erhalten hatten, — dieſe wurden in zahlloſen Verſuchen der Erkenntniß der Weisheit, der Poeſie und Philoſophie auf das Verſchiedenſte gelöſt; die Wahrheit ward überall geſucht, aber nirgends ohne Irrthum. Ein Theil des zwiſchen Wahrheit und Irrthum wandelnden Menſchengeſchlechtes löſte die Aufgaben und Räthſel des Wiſſens durch die Vergöt-

rung der Vielheit in den Erscheinungen, und der Geist versank in der Natur; die gesuchte Einheit im Wesen der Dinge aber fanden sie in der Form und dem Begriffe. Ein anderer Theil beruhigte sich durch die Vergottung einer bald nur logisch gedachten, bald im zweifelhaften Gefühl nur geahneten, durch die Phantasie aber und ihre Gebilde mannigfach verzerrten Einheit des Geistes, oder der Natur und des Geistes. Je weiter und je länger sich die Völker in ihrer Erkenntniß von dem mütterlichen Boden des Lebens und des Glaubens entfernten, desto mehr zerfielen sie in endlose Gegensätze; ja die tief eingeprägte Erinnerung und Sehnsucht nach dem verlornen Paradiese wurde immer schwächer und schwächer; und die uralten Symbole und Bilder verloren nach und nach in der Ueberlieferung ihre Wahrheit, ihre Farbe und lebendige Bedeutung. Das war der Weg der Gnosis, die den Glauben verlassen hatte. —

Aber ein Volk, von Gott besonders geliebt und gesegnet, verharrete länger, als die Andern in der Uroffenbarung des Glaubens und seines Ursprungs in dem Leben mit Gott, — das Volk Israel. Es hatte und bewahrte das verständige Wort dessen, der Himmel und Erde geschaffen und zu den Erzvätern geredet, und mit ihnen gewandelt hatte. Sie empfingen das Gesetz, in dem Gesetz die Verheissungen, in den Verheissungen die Weissagungen der segensvollen Zukunft. Unter ihnen blühete das Amt der Lehre, der Zucht, und der Prophezeyung; eine beständige Schule des Glaubens ward unter ihnen gestiftet; und in dieser Schule erhielt sich das Feuer der Sehnsucht nach der Erfüllung, Versöhnung und Erlösung. Dennoch kam nach dem Gesetz der Geschichte eine Zeit, da stand am Eingange jener Glaubensschule das prophetisch warnende Wort: Wofern ihr nicht glaubt, werdet ihr nicht erkennen!; und der Prophet rief: der Glaube ist untergegangen und ausgerottet von ihrem Munde. Es war die Zeit, wo das Volk der Hebräer sich in das Volk

der Juden umwandelte; und den Glauben der Väter in Gesetz und Verheissung zu verlassen und fremde Weisheit und das vielgestaltige Wissen der Ungläubigen zu suchen anfing. Da geschah es auch, daß das Prophetenthum, ursprünglich nur vom Geiste Gottes getrieben, nun auch vom Geiste der Lüge und des Irrthums angehaucht wurde. Wahre und falsche Propheten zeugten gegen einander; und statt des gewissen Glaubens entstand der ängstige Zweifel. Das wißbegierige Judenthum, zur Strafe des Ungehorsams aus dem gelobten Lande vertrieben, kostete im Auslande von Neuem von dem Baume der Erkenntniß, und alsbald trübte sich auch das in den Verheissungen der Vorzeit wurzelnde Wonneleben der heitersten Messiasfreude, so daß die Erfüllung des Verheissenen und Geweissagten nur mit Schmerz und im Tode des Volkes geboren werden konnte. In Chaldäa, darnach in Aegypten ward die verbotene Frucht gebrochen, dort die gefühltrunkene Speculation und bilderreiche Contemplation, hier die verständige Reflexion und die im Wort scharfe Dialektik; aber keins von allen, rein, vollständig und klar. Hiob klagte und murrte gegen Gott; allerley Reden des Zweifels gaben sich kund, der Vater der Lügen gewann eine besondere Gestalt, — und Gott selbst mußte erscheinen, um die Räthsel des Glaubens zu lösen. Der Prediger aber predigte von der Eitelkeit aller Dinge; er schärfte den Knoten des Zweifels und des sittlichen Unmuthes, ohne ihn weder durch Erkenntniß, noch durch Glauben zu lösen. — Der väterliche Glaube, sonst im Bilde und Wort lebendig und blüthenreich, erstarrte, da ihn der Odem Gottes im Menschen verlassen hatte; das Gesetz fand und wirkte nur Tod. Die lebendige Lehre Mosis und der Propheten zersprang unter der Hand der fremden Weisheit in allerley spröde Formen des Dogma's und in seltsam verzerrte Bilder. Die großen Erinnerungen des Volkes an seine ehemahlige Herrlichkeit erhielten sich zwar noch in den Verheissungen und Weissagungen der

Propheten: aber sie bedeckten sich allmählig mit dem Flor der Trauer, und da der prophetische Mund verstummt war, wurden sie in dem starren Buchstaben der Schrift befestigt und verloren alle bewegende Freyheit des Geistes. Der Herr hatte gesprochen: Tretet auf die Wege, und schauet und fraget nach den vorigen Wegen, welches der gute Weg sey, und wandelt darinnen, so werdet ihr Ruhe finden für Eure Seele. Aber sie sprachen fortan: Wir wollen es nicht thun! — Je mehr auf den neuen Wegen Chaldäa's und Aegyptens die fremde in sich schon vielfach verworrene Weisheit eindrang und Platz gewann: desto mehr verwirrten sich in dem Jüdischen Volk Glauben und Wissen, Denken und Reden, und befeindeten sich in entsetzlichen Gegensätzen. Neben der schwachen Glaubenskraft standen die Gewalten des Aberglaubens und Unglaubens, so unter Juden, wie unter Heiden. Das Licht des Wissens, tausendfältig gebrochen und gespalten, blendete und schimmerte in überschwänglichen Spekulationen, mystischen Bildern und logischen Spielwerken der Dialektik, und in den wunderbaren Vermischungen des Geistes und der Natur bezauberten den unruhigen Verstand die Blendwerke der Magie und Theurgie. Selbst unter den Griechen war der natürliche Gang der Philosophie gestört worden, die alten Systeme des Denkens zerfielen und verwirrten sich in einander, und im Gewirr alter und neuer Elemente, orientalischer und echt Griechischer Weisheit, erstand ein neues Babel des Wissens zu Alexandrien. Welchen andern bestimmt bezeichnenden Namen will man dieser neuen Gestaltung geben? Im eigentlichen Sinne des Wortes apokryphisch ist Alles, was jetzt von Griechen und Juden ausgeht; und das apokryphische Buch der Weisheit ist ein redender Beweis der allgemeinen Verwirrung aller Elemente und Formen des Wissens nicht nur, sondern auch des Glaubens. Das war der Weg des Glaubens, der das Leben verlassen hat

Nur hie und da schimmerte unter den verschiedenen Wegen des Irrthums in dieser Zeit der königliche Weg Gottes hervor: aber nur Wenige wandelten darauf, mannigfach abgleitend und strauchelnd. Unter Griechen und Juden waren Einige, welche rückwärts schaueten und die vorigen Wege suchten; sie forschten in dem Glauben und Wissen der Vorzeit, welche der Quelle des Lebens näher war. Aber indem sie suchten und forschten, würden sie durch Winke der Weissagungen und inhaltsreiche Vorbilder, so wie durch ihre eigene Sehnsucht, vorwärts getrieben, sie strebten nach dem Heil und dem neuen Leben in der vorbedeuteten Menschwerdung Gottes und der vorgebildeten Versöhnung. —

Der Fluch des Sündenfalles konnte nur gelöst werden, — dahin wiesen alle Zeichen und Bilder, — durch die Wiedergeburt im Geist, und nur im neugebornen Leben ließ sich der Glaube und die Erkenntniß in ihrer ursprünglichen Reinheit und Einheit wiedergewinnen. Die Rückkehr in das verlorne Paradies war durch das flammende Gottesschwert der Cherubim auf ewig verschlossen; nur im Schmerz, in der Arbeit und im Tode konnte die Menschheit in das Reich der Gnade vorwärtsschreitend gelangen, in das vom Himmel herabgesenkte Jerusalem, wo nach der heiligen Symbolik der lautere Strom des lebendigen Wassers klar wie Krystall hervorströmt aus dem Stuhle Gottes und des Lammes, und wo mitten auf dem Weg zu beyden Seiten des Stromes der Baum des Lebens ewig blühend alle Früchte des Glaubens und Wissens in vollkommener Klarheit darbietet. Nicht also in der Vernichtung des Glaubens ist das Heil des Wissens auch nicht umgekehrt, sondern in der vollsten Vereinigung von beyden ist das Heil des Lebens. Rückwärts sollte keiner; die Einen weder zum glaubenlosen Erkennen, noch die Andern zum erkenntnißlosen Glauben; sondern vorwärts sollten Alle zum λόγος, in welchem Leben und Licht Eins ist und dasselbe. Darnach sehnten sich Juden

und Heiden, Griechen und Barbaren; und viele Könige und Propheten wollten den göttlichen Logos sehen, — haben ihn nicht gesehen. Luk. 10, 24. Unter dem Volke der Juden aber war das Drängen und Streben am gewaltigsten, die Weissagung am deutlichsten. Darum gingen auch von ihm auf's Neue aus die Verheissungen der Erzväter, die Weissagungen der Propheten, und unter allen Völkern erwachte von Neuem die heiße Sehnsucht nach dem Heil, und die Erinnerung, Ahndung und Erkenntniß des wahren Ziels, die heiligen Bücher strömten neues Licht und Leben aus, und die Sprachen traten einander näher, zunächst freylich zu einer neuen Verwirrung, bald aber zu einer neuen Ordnung und Verständigung der Geister. Das christliche Pfingstfest ward vorbereitet in Alexandria. Allda vereinigte sich die Sprache der πίστεις der erstgebornen Tochter der göttlichen Weisheit, mit der Sprache der γνῶσις, der jüngeren Schwester, und in dieser Vereinigung vermählte sich das Griechische Wort λόγος mit dem Hebräischen σοφία, und es entsprang daraus das Neutestamentische, das fleischgewordene Wort.

Aber ehe dieß geschah, ward von den Kindern der Sehnsucht und der Ungeduld eine menschliche Vereinigung der πίστεις und γνῶσις versucht, der, weil die ζωὴ, welche wendig auch die Wahrheit und das Licht fehlen mußten — Juden und Griechen wollten den Buchstaben der Ueberlieferung, sammt ihren Verheissungen und Weissagungen, frey machen und aus der Beschränktheit des Raumes und der Zeit erheben zur geistigen Verklärung. Die Erfüllung dauerte ihnen zu lang; darum suchten sie dieselbe durch endlose Deutung des Geists und durch mystische Auslegung der Phantasie zu gewinnen in der Auflösung und Vernichtung aller menschlichen Rede und Geschichte. Dadurch aber empfingen sie statt des Lebens den Tod und statt des Lichtes die Finsterniß. Die Geschichte, in der allein die Zeichen, Offenbarungen und die

Erfüllung der bedeutungvollen Zeit gehoben waren, verlor ihre wahrhaftige Bedeutung und ihre Wesenheit. So auch das Wort, sonst ein Zeichen der Klarheit und des Lichtes, sank zurück in die endlose Nacht des Gefühls und in den Blendglanz des Bildes. Die Geschichte, zur Idealität und Subjectivität des bloßen Geistes hinaufgesteigert, verlor nothwendig allen realen Grund des Seyns; und je willkührlicher und kritikloser die allegorische Auslegung Geschichte und Wort behandelte, desto größer ward die schmerzenvolle Zertheiltheit des Geistes und der Natur, des Denkens und Seyns; desto mehr entwand sich die wahrhaftige Einheit des Göttlichen und Menschlichen, durch das bloße Wissen erzwungen, von Neuem dem Glauben und dem Leben *).

Hier schied sich die wahrhaftige γνῶσις von der falschen. Diese wollte, durch ihr eigenes Licht geblendet, in der alten Sündhaftigkeit und Zertheiltheit verharren; aber getrieben von der unvertilgbaren Sehnsucht nach Versöhnung, suchte sie den Zwiespalt zwischen sich und dem Glauben zu lösen durch die Vernichtung des Glaubens und seines Objectes, des Lebens selbst. Das Wissen und Denken verschlang das Seyn, und die subjective Idealität des Geistes trat an die Stelle der objectiven Realität. Die Sehnsucht nach dem Unendlichen und Ewigen war weder sittlich noch wahr, sondern sündhaft und lügnerisch wollte sie in stolzer Vermessenheit das Unbegreifliche im Wissen ergreifen, das Unendliche messen nach mystischen Zahlen und Gestalten, und den Menschen versöhnen durch ihn selber. Die Willkühr der Allegorie in der endlosen Deutung des Wortes, und in der Entkörperung der Geschichte, — wodurch die falsche Gnosis allein bestehen konnte, — sie vernichtete nothwendig auch die heilbringende Zukunft, das Sehnen und

*) Wer recht Acht hat auf die Zeichen der gegenwärtigen Zeit, der wird nicht lange suchen, um die Vergangenheit aus der Gegenwart, oder das Alte aus dem Neuen verstehen zu lernen.

und Heiden, Griechen und Barbaren; und viele Könige und Propheten wollten den göttlichen Logos sehen, — haben ihn nicht gesehen. Luk. 10, 24. Unter dem Volke der Juden aber war das Drängen und Streben am gewaltigsten, die Weissagung am deutlichsten. Darum gingen auch von ihm auf's Neue aus die Verheissungen der Erzväter, die Weissagungen der Propheten, und unter allen Völkern erwachte von Neuem die heiße Sehnsucht nach dem Heil, und die Erinnerung, Ahndung und Erkenntniß des wahren Ziels; die heiligen Bücher strömten neues Licht und Leben aus, und die Sprachen traten einander näher, zunächst freylich zu einer neuen Verwirrung, bald aber zu einer neuen Ordnung und Verständigung des Geistes. Das christliche Pfingstfest ward vorbereitet in Alexandria. Allda vereinigte sich die Sprache der πίστεις der erstgebornen Tochter der göttlichen Weisheit, mit der Sprache der γνώσεις, der jüngeren Schwester, und in dieser Vereinigung vermählte sich das Griechische Wort λόγος mit dem Hebräischen σοφία, und es entsprang daraus das Neutestamentische, das fleischgewordene Wort.

Aber ehe dieß geschah, ward von den Kindern der Sehnsucht und der Ungeduld eine menschliche Vereinigung der πίστεις und γνώσεις versucht, der, weil die ζωὴ, nothwendig auch die Wahrheit und das Licht fehlen mußten — Juden und Griechen wollten den Buchstaben der Ueberlieferung, sammt ihren Verheissungen und Weissagungen, frey machen und aus der Beschränktheit des Raumes und der Zeit erheben zur geistigen Verklärung. Die Erfüllung dauerte ihnen zu lang; darum suchten sie dieselbe durch endlose Deutung des Geistes und durch mystische Auslegung der Phantasie zu gewinnen in der Auflösung und Vernichtung aller menschlichen Rede und Geschichte. Dadurch aber empfingen sie statt des Lebens den Tod und statt des Lichtes die Finsterniß. Die Geschichte, in der allein die Zeichen, Vorbedeutungen und die

Erfüllung der bestimmten Zeit gehoben waren, verlor ihre wahrhaftige Bedeutung und ihre Wesenheit. So auch das Wort, sonst ein Zeichen der Klarheit und des Lichtes, sank zurück in die endlose Nacht des Gefühls und in den Blendglanz des Bildes. Die Geschichte, zur Idealität und Subjectivität des bloßen Geistes hinaufgesteigert, verlor nothwendig allen reinen Grund des Seyns; und je willkührlicher und kritikloser die allegorische Auslegung Geschichte und Wort behandelte, desto größer ward die schmerzenvolle Zertheiltheit des Geistes und der Natur, des Denkens und Seyns; desto mehr entwand sich die wahrhaftige Einheit des Göttlichen und Menschlichen, durch das böse Wissen erzwungen, von Neuem dem Glauben und dem Leben *).

Hier scheidet sich die wahrhaftige γνῶσις von der falschen. Diese wollte, durch ihr eigenes Licht geblendet, in der alten Sündhaftigkeit und Zertheiltheit verharren; aber getrieben von der unvertilgbaren Sehnsucht nach Versöhnung, suchte sie den Zwiespalt zwischen sich und dem Glauben zu lösen durch die Vernichtung des Glaubens und seines Objectes, des Lebens selbst. Das Wissen und Denken verschlang das Seyn, und die subjective Idealität des Geistes trat an die Stelle der objectiven Realität. Die Sehnsucht nach dem Unendlichen und Ewigen war weder sittlich noch wahr, sondern sündhaft und lügnerisch wollte sie in stolzer Vermessenheit das Unbegreifliche im Wissen ergreifen, das Unendliche messen nach mystischen Zahlen und Gestalten, und den Menschen versöhnen durch ihn selber. Die Willkühr der Allegorie in der endlosen Deutung des Wortes, und in der Entkörperung der Geschichte, — wodurch die falsche Gnosis allein bestehen konnte, — sie vernichtete nothwendig auch die heilbringende Zukunft, das Sehnen und

*) Wer recht Acht hat auf die Zeichen der gegenwärtigen Zeit, der wird nicht lange suchen, um die Vergangenheit aus der Gegenwart, oder das Alte aus dem Neuen verstehen zu lernen.

das Herren darnach: Denn als in der Erfüllung der Zeit das Heil geboren ward, empfing die falsche Gnosis den Geist des Leugnens und des Irrthums statt des Geistes des Glaubens und der Wahrheit, und ward die Mutter des wahren, sich selbst verdammenden, ungläubigen, abergläubigen und irrgläubigen Ketzerthums.

Anders die wahre Gnosis. Zum Glauben und zu dem Leben darin heimkehrend, hielt sie fest an der geschichtlichen Fortbildung der Ahndung, Verheissung, Weissagung und Erfüllung. In Geschichte und Wort bewahrte sie treu das ewige Bewußtseyn und die Lösungsfähigkeit des Räthsels von der Einheit des Denkens und Seyns in Gott. Sie ließ den Unterschied der Dinge, wie sie sind und erscheinen, bestehen; den Zwiespalt darin wollte sie lösen durch die Erkenntniß im Glauben. Darum harrte sie, zufrieden mit dem dunklen Worte der Weissagung, bescheidentlich der Zukunft, die in ihrem gebenedeieten Schooß das Heil und die Versöhnung der Welt verbarg. Demuthsvoll erkannte sie die Schranken des menschlichen Erkennens, und weit entfernt, die göttliche Idee frey zu machen durch die Vernichtung des Seyns im Denken, suchte sie vielmehr die wahrhaftige Offenbarung derselben im Fleisch, und ahnete von fern den Punct, wo die Geschichte nach so langem Ringen und Sehnen endlich zu der vollkommenen Freude gelangen müßte, die Quellen alles Werdens in dem Seyn geöffnet, und die ursprüngliche Einheit des Lichtes und des Lebens in der Menschwerdung Gottes geoffenbart zu sehen. Der weite Parallelismus Himmels und der Erden blieb unangetastet, aber die göttliche Einheit beyder, das wahrhafte ἓν καὶ πᾶν ward geahnet, und im Glauben erkannt. Zur vollkommenen Freude fehlte nur noch die Gewißheit des Schauens, — die fröhliche Botschaft des Evangeliums.

Nicht das Leben war abgefallen vom Glauben, sondern dieser vom jenem; und nicht der Glaube war abge-

stellten vom Wissen, sondern dieses von jenem. Die Wiederherstellung der ursprünglichen Einheit konnte also nur seyn die Wiedergeburt des Wissens aus dem Glauben, des Glaubens aus dem Leben, des Lebens aber aus dem göttlichen Geist. Das war die Ordnung des Heils in Christo. Unter den Heiden aber konnte das Heil nicht erstehen; ihrer Sehnsucht und Ahnung fehlte das deutliche prophetische Wort und der gewisse Geist der Weissagung; ihrem Glauben und Wissen aber die ununterbrochene Reihe der Ueberlieferungen. Da wo der Keim des Lebens und die Wurzel des Glaubens noch feststand, und, wiewohl vom Glaube des Irrthums vielfach bedeckt, doch fortgrünte, wo also auch die Sehnsucht vom Beginn an am heissesten glühte, die Verheissungen sich im festen und sichern Wort erhalten hatten, die Weissagungen und Bilder am deutlichsten redeten: nur da konnte Jesus, der Christ, erscheinen. Das Heil kommt von den Juden, sprach der Herr.

Nachdem der göttliche Logos, Leben und Licht der Menschen, im Fleisch erschienen war, da ward Alles erfüllt, geschauet und versöhnt. Zweytheilig war das Wort, Glaube und Erkenntniß, beyde Eins in dem Leben. Die neugeborene πίστις, aus dem Leben unmittelbar hervorströmend, begann zuerst ihre fröhliche Botschaft. Woher aber stammte das Leben selbst? Aus Gott geboren, in Gott ruhend, strömte es aus durch den heiligen Geist. Den weiteren Fragen darnach wird keine Antwort. — Aber der Glaube, die πίστις, jetzt ein weltgeschichtliches Wort geworden, vorher nur einzeln hie und da genannt, hatte keinen andern Gegenstand, als jenes Leben in Christo, dem Sohne Gottes. Daß dieser, als wahrhaftiger Gott und Mensch, unser Bruder geworden, wunderbar geboren und getauft durch den heiligen Geist, in Kraft desselbigen Geistes umhergewandelt, Seele und Leib der Menschen wundervoll geheilet und geheiligt, daß er Worte und Lehren Gottes gesprochen, das Gesetz vollen-

das Herrn darnach. Denn als in der Erfüllung der Zeit das Heil geboren ward, empfing die falsche Gnosis den Geist des Leugnens und des Irrthums statt des Geistes des Glaubens und der Wahrheit, und ward die Mutter des wahren, sich selbst verdammenden, ungläubigen, abergläubigen und irrgläubigen Ketzerthums.

Anders die wahre Gnosis. Zum Glauben und zu dem Leben darin heimkehrend, hielt sie fest an der geschichtlichen Fortbildung der Ahndung, Verheissung, Weissagung und Erfüllung. In Geschichte und Wort bewahrte sie treu das ewige Bewusstseyn und die Lösungsfähigkeit des Räthsels von der Einheit des Denkens und Seyns in Gott. Sie liess den Unterschied der Dinge, wie sie *sind* und *erscheinen*, bestehen; den Zwiespalt darin wollte sie lösen durch die Erkenntniss im Glauben. Darum harrte sie, zufrieden mit dem dunklen Worte der Weissagung, bescheidentlich der Zukunft, die in ihrem gebenedeieten Schooß das Heil und die Versöhnung der Welt verbarg. Demuthsvoll erkannte sie die Schranken des menschlichen Erkennens, und weit entfernt, die göttliche Idee frey zu machen durch die Vernichtung des Seyns im Denken, suchte sie vielmehr die wahrhaftige Offenbarung derselben im Fleisch, und ahnete von fern den Punct, wo die Geschichte nach so langem Ringen und Sehnen endlich zu der vollkommenen Freude gelangen müßte, die Quellen alles Werdens in dem Seyn geöffnet, und die ursprüngliche Einheit des Lichtes und des Lebens in der Menschwerdung Gottes geoffenbart zu sehen. Der weite Parallelismus Himmels und der Erden blieb unangetastet, aber die göttliche Einheit beyder, das wahrhafte ἓν καὶ πᾶν ward geahnet, und im Glauben erkannt. Zur vollkommenen Freude fehlte nur noch die Gewißheit des Schauens, — die fröhliche Botschaft des Evangeliums.

Nicht das Leben war abgefallen vom Glauben, sondern dieser vom jenem; und nicht der Glaube war abge-

fallen vom Wissen, sondern dieses von jenem. Die Wiederbringung der ursprünglichen Einheit konnte also nur seyn die Wiedergeburt des Wissens aus dem Glauben, des Glaubens aus dem Leben, des Lebens aber aus dem göttlichen Geist. Das war die Ordnung des Heils in Christo. Unter den Heiden aber konnte das Heil nicht erstehen; ihrer Sehnsucht und Ahnung fehlte das deutliche prophetische Wort und der gewisse Geist der Weissagung; ihrem Glauben und Wissen aber die unmittelbrochene Reihe der Ueberlieferungen. Da wo der Baum des Lebens und die Wurzel des Glaubens noch feststand, und, wiewohl vom Glaube des Irrthums vielfach bedeckt, doch fortgrünte, wo also auch die Sehnsucht vom Beginn an am heissesten glühte, die Verheissungen sich im festen und sichern Wort erhalten hatten, die Weissagungen und Bilder am deutlichsten redeten: nur da konnte Jesus, der Christ, erscheinen. Das Heil kommt von den Juden, sprach der Herr.

Nachdem der göttliche Logos, Leben und Licht der Menschen, im Fleisch erschienen war, da ward Alles erfüllt, geschauet und versöhnt. Zweytheilig war das Wort, Glaube und Erkenntniß, beyde Eins in dem Leben. Die neugeborene πίστις, aus dem Leben unmittelbar hervorströmend, begann zuerst ihre fröhliche Botschaft. Woher aber stammte das Leben selbst? Aus Gott geboren, in Gott ruhend, strömte es aus durch den heiligen Geist. Den weiteren Fragen darnach wird keine Antwort. — Aber der Glaube, die πίστις, jetzt ein weltgeschichtliches Wort geworden, vorher nur einzeln hie und da genannt, hatte keinen andern Gegenstand, als jenes Leben in Christo, dem Sohne Gottes. Daß dieser, als wahrhaftiger Gott und Mensch, unser Bruder geworden, wunderbar geboren und getauft durch den heiligen Geist, in Kraft desselbigen Geistes umhergewandelt, Seele und Leib der Menschen wundervoll geheilet und geheiligt, daß er Worte und Lehren Gottes gesprochen, das Gesetz vollen-

det, die neue vollkommene Gerechtigkeit die Gott verlangt, und uns dieselbige leidend, stehend und auferstehend erworben und durch sein Blut und seine Herrlichkeit besiegelt habe, — das war der einfache Inhalt des πίστις; und in dieser πίστις war wiederum das ewige Leben, ἡ ζωὴ αἰώνιος, vollkommene Liebe, Freyheit und Gerechtigkeit vor Gott. Dieß war das Evangelium des Glaubens, also auch der Geschichte. Aber gleichwie Christus das Licht der Welt war, so war auch das Leben in ihm voll Erkenntniß und es gab ein Evangelium der Gnosis. Die Wurzel alles Glaubens war das Leben, aber seine zum Licht heraufwerdende Krone war die Erkenntniß. Ohne diese wäre der Baum des Evang. nicht vollständig gewesen, und die Völker hätten sich nicht um ihn sammeln und in seinen Schatten ruhen können. Die Gnosis erwuchs aus dem Glauben, und das Evangelium der Erkenntniß, also auch der Lehre, folgte nothwendig dem in der Geschichte. Aber die Gnosis wurzelte fest und sicher in dem Glauben, und enthielt nichts mehr und nichts weniger als dieser, — die Geschichte, daß Jesus der Christ sey in die Welt gekommen zum Heil und zur Erlösung. Aber indem die πίστις das Leben in Christo verbreitete, goß die γνῶσις das Licht des göttlichen Logos darüber aus und seine Klarheit; und während jene nur das Zeugniß des heiligen Geistes für sich stellte, vollendete diese die Erkenntniß der Glaubensgründe und verklärte das Geglaubte und Geschehene zum hellsten Lichte der Wahrheit schlechthin (ἀλήθεια). Um es kurz zu sagen, Grund und Inhalt der πίστις war auch Grund und Inhalt der γνῶσις, die ζωὴ, der fleischgewordene λόγος; aber indem jene voranging, diese folgte, unterschieden sie sich durch die unmittelbare und mittelbare Beziehung auf das Leben und die Geschichte, auf die Liebe und ihre Vollendung. Auch ward der Glaube unmittelbar gewirkt durch den heiligen Geist, die Gnosis aber

mittelbar durch denselbigen. Einen Zweck und ein Ziel hatten beyde: aber indem der Glaube das Leben unmittelbar wirkte, und die Geschichte selbst ohne alle Erklärung, als die des heiligen Geistes, darreichte, schuf die Gnosis das Leben mittelbar durch den Glauben, und verklärte und vergeistigte die Geschichte *). In dem Glauben war das Wissen der Geschichte Christi ein in der Fülle des Lebens bewußtloses; in der Gnosis aber ein in der Erkenntniß des Wie und Warum bewußtes. So konnte also auch das Evangelium der Geschichte den Glauben und das Leben darin darreichen ohne bestimmtes und ausdrückliches Bewußtseyn des Lehrzweckes; das Evangelium der Lehre aber war sich desselben nicht nur bewußt, sondern hatte auch einen bestimmten Ausdruck dafür. Ohne Geschichte konnte das Evang. der Lehre nicht seyn, es wäre sonst ohne Grund und Inhalt gewesen; in diesem Sinne sagen wir, daß das Evang. der Lehre das Evang. der Geschichte vorausgesetzt habe. S. O. Aber das Ev. der Lehre begann, wo das Ev. der Geschichte aufhörte, und obwohl es seinem Wesen nach nicht später war als dieses, mußte es doch diesem den Vorrang der Zeit lassen in der geschichtlichen Entfaltung des Kanons. Jenes, das Geschichtsevangelium, begann mit der übernatürlichen Geburt, und endigte mit der wunderbaren Auferstehung und Himmelfahrt des Erlösers; ursprünglich aber hatte es mit dem Leiden, dem Tode und der Auferstehung begonnen, als dem Mittelpunct des Glaubens und des Lebens. Seine Fortpflanzungsweise war die mündliche Erzäh-

*) In diesem Sinne sagte Clemens der Alex. und sagen wir, die drey ersten Evang. seyen die σωματικά, das Joh. das πνευματικόν. Man vergleiche, was Origenes im Sinne seines Lehrers sagte: ὁ δὲ φησὶν Ἰωάννης εὐαγγέλιον αἰώνιον, οἰκειῶς ἂν λεχθησόμενον πνευματικόν, σαφῶς παρίστης, τοῖς νοοῖς, τὰ πάντα ἐνώπιον περὶ αὐτοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ καὶ τὰ παριστάμενα μυστήρια ὑπὸ τῶν λόγων αὐτοῦ, τάτε πράγματα ὧν αἰνίγματα ἦσαν αἱ πράξεις αὐτοῦ. Comm. in Joa. etc. edit. Huetii. S. 8.

lungsweise der Evangelisten im engern Sinne, und die Schrift war dabey entbehrlich und zufällig. Es war kein Ganzes und Vollständiges; der Hauptpuncte waren wenige, und in jedem derselbigen war der volle, ganze Glaube enthalten. Das Evangelium aber der Lehre begann mit dem Logos und seiner Incarnation, und endigte mit der Verherrlichung, Verklärung Christi, der δόξα bey Gott, die er von Beginn an gehabt; oder es verharrete und entfaltete sich nur in den versöhnenden und erlösenden Kraft dieser δόξα. Es entsprang in der mündlichen Lehre der Apostel im engern Sinn, und bildete sich nothwendiger Weise fort in der Schrift. Nichts Abgerissenes und Unvollständiges war in ihm, sondern es war in jedem Darstellungsmoment ein wahrhaftiges System des Glaubens und Erkennens. Die Darstellungsform aber war eine organe apostolische in der Rede, wie in der Schrift; während die Form der Geschichtsevangelien alsbald in der Rede, von Beginn an aber in der Schrift aller Originalität entbehren mußte.

In diesem Sinne sagen wir, daß die drey ersten Evangelien der πίστις, das Joh. aber der γνῶσις angehöre. Die vollständige Erklärung der Sache fordert, daß wir die vornehmsten Entwickelungsmomente der apostolischen Gnosis, und wie sie sich nach dem apostolischen Zeitalter weiter gebildet, genauer bezeichnen. Die πίστις blieb unwandelbar dieselbige, nur die γνῶσις wandelte sich und ihr Verhältniß zu jener; in diesem Verhältnisse aber entwickelten sich alle Hauptmomente der Orthodoxie und des Ketzerthums, auch in Beziehung auf die πίστις.

Paulus und Johannes sind die Häupter der apostolischen Gnosis und ihrer ersten Entwickelungsperiode. Jener steht an der Spitze der ersten Epoche, dieser an der Spitze der zweyten. Mit dieser zweyten aber schließt sich für die Christliche Gnosis der apostolische Kanon der Wahrheit.

Weder die πίστις, noch die γνῶσις des Christen-

thums, noch auch ihr gegenseitiges Verhältniß war ein Werk der Apostel: sondern es lag dieß Alles vollendet in dem göttlichen Logos, und entsprang aus dem ersten Act der Christlichen Offenbarung. Dieser erste Act war ein rein göttlicher, zeitloser und mysteriöser Moment, und ist und bleibt ein göttliches Geheimniß, verborgen in dem göttlichen Bewußtseyn, in der Weisheit Gottes. Die Enthüllung dieses ersten Actes, die Menschwerdung dieses göttlichen Bewußtseyns, ist der zweyte Act der Christlichen Offenbarung, durch den heiligen Geist gewirkt in den Aposteln. Diese haben den Glauben und die Erkenntniß, wie sich dieselbigen in dem λόγος zur ζωὴ geoffenbaret haben, zur Lehre gestaltet, den λόγος, wenn ich so sagen darf, in die λόγοι eingeführt, und das Mysterium der göttlichen Weisheit dem menschlichen Bewußtseyn und Erkennen nahe gebracht.

Zuerst und vor Allen am meisten that dieß Paulus, auch in diesem Sinne ein wahrhaft Hellenischer Mann; denn den Griechen war vor Allen die Gabe der Gnosis gegeben; sie haben vom Beginn ihres geistigen Lebens an den λόγος in die λόγοι eingeführt.

Wie that dieß Paulus?

Das Verhältniß der Gnosis zum Glauben bestimmte er auf folgende Weise: Beyde waren vereinigt in der σοφία τοῦ θεοῦ; diese aber war eins und dasselbige mit der δύναμις τοῦ θεοῦ, und diese war erschienen in Jesu Christo. Der Glaube begann zuerst die fröhliche Botschaft von dem nach den Verheißungen erschienenen Sohne Gottes, Jesus Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen. Der Glaube aber war, dem Leben in Christo unmittelbar entquollen, die seligmachende Kraft Gottes selbst, welche die Sünde und die Schuld derselbigen tödtet und die Gerechtigkeit vor Gott schafft. In diesem Glauben waltete die Liebe und machte die in dem religiösen Seyn ruhende Glaubenskraft thätig und zu jedem guten Werke geschickt. Die πίστις, deren Höhe und

Liebe, deren [illegible] Wesen keiner der Apostel so schön bezeichnet, so klar enthüllt hat, war der Grund und Eckstein der Paulinischen Predigt. Aus der Predigt aber quoll wiederum der Glaube. Wie nun dieser nicht bestehen sollte auf Menschenweisheit, sondern auf Gottes Macht: so sollte auch die Predigt, und ihr Inhalt, die Gnosis, wurzeln in dem Glauben. Die Gnosis, das höhere Erkenntniß des Geglaubten, sollte nicht seyn eine Weisheit dieser Welt, noch eine Weisheit der Obersten dieser Welt, welche vergehen, also keine menschliche Philosophie, welche das zu Glaubende erst sucht: sondern eine heimliche, ἐν μυστηρίῳ, verborgene Weisheit Gottes, welche Gott verordnet hat vor der Welt zu unserer Herrlichkeit. Die Gnosis sollte also nach Paulus von dem im Glauben Gegebenen ausgehen und ihr Ziel suchen in der Herrlichkeit, dem Lichte des göttlichen Lebens; keinen andern Grund haben und suchen, als den gelegten, welcher ist Jesus Christus, der Gekreuzigte; sich aber auch bewußt werden, daß und warum kein anderer Grund möglich sey. Denn in Christo, heißt es, wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig, und es liegen in ihm verborgen alle Schätze der Weisheit und der Erkenntniß. Das war das Mysterium, worauf Paulus alle Erkenntniß zurückführte, als in den dunklen mütterlichen Schooß des Glaubens. Aber, wiewohl die Gnosis dem Glauben folgte, so konnte nach des Apostels Ausspruch das vollkommene Mannsalter in Christo doch nur seyn in der Erkenntniß des Sohnes Gottes. Ohne diese Erkenntniß bleiben wir Kinder und lassen uns wägen und wiegen von allerley Wind der Lehre. Darauf richtete sich auch des Apostels Gebet für die Kolosser, daß sie erfüllet würden mit der Erkenntniß des göttlichen Willens, in aller Weisheit und geistlichem Verstand. Damit aber die Gnosis rein bleibe, nicht hin und wieder irre, soll die Liebe und der heilige Gottesgeist sie begleiten und zur

τῆς ἐπιγνώσεως der Wahrheit erheben. Nur in der Gemeinschaft des heiligen Geistes und in der Einheit des Glaubens werde die Gabe der Weisheit und der Erkenntniß, gleichsam das Auge der Gemeinde, wahrhaft geheiligt, bewahrt vor Irrthum und ein nothwendiges Glied in dem Körper Jesu Christi.

Fragen wir nun, welches ist der Grundcharakter der Paulinischen Gnosis in Inhalt und Form?

Paulus gebraucht zur Bezeichnung der höheren Erkenntniß im Christenthum diese drey Worte: σοφία, γνῶσις, ἐπίγνωσις. Die Begriffe derselben laufen in einander, und es ist sehr schwer, dem einen Worte zu nehmen und dem andern zu geben. Das Wort σοφία ist doch dem Hebr. Element der Paul. Sprache angehörig, die beyden andern gehören dem Griechischen; aber so, daß beyde in manchen Stellen völlig synonym, in andern wiederum sich so scheiden, daß ἐπίγνωσις das verstärkte γνῶσις bezeichnet und mit σοφία ganz zusammenfällt. In einigen Stellen aber werden auch σοφία und γνῶσις gleichbedeutend gebraucht, und für das letztere wird mit dem ersteren synonym gesetzt συνέσις πνευματική. Bey allem Schwanken des Sprachgebrauchs sieht man aber doch, nach welcher Regel der Apostel wenigstens hinstrebe. In der berühmten Stelle von den Geistesgaben steht hier λόγος σοφίας getrennt von dem λόγος γνώσεως; und fassen wir recht, so bezeichnet der erste λόγος den Inhalt der höheren Erkenntniß im Christenthum, die auf das μυστήριον gerichtete Contemplation, die γνῶσις aber die Form dieser Erkenntniß, die dialektisch-speculative Richtung; und wie der σοφία ganz besonders das πνεῦμα, so gehört der γνῶσις ganz insbesondere der νοῦς, das echt Paulinische Wort. Spätenhin, in der Periode des Griechenthums, ward die γνῶσις in die Griechische φιλοσοφία verwandelt, und die γνῶσις hat in den Besitz der Hebr. σοφία ein; die φιλοσοφία aber war bey Paulus das Wort des Irrthums, während σοφία und

Liebe, deren innerstes Wesen keiner der Apostel so schön bezeichnet, so klar enthüllt hat, war der Grund und Eckstein der Paulinischen Predigt. Aus der Predigt aber quoll wiederum der Glaube. Wie nun dieser nicht bestehen sollte auf Menschenweisheit, sondern auf Gottes Macht: so sollte auch die Predigt, und ihr Inhalt, die Gnosis, wurzeln in dem Glauben. Die Gnosis, die höhere Erkenntniß des Geglaubten, sollte nicht seyn eine Weisheit dieser Welt, noch eine Weisheit der Obersten dieser Welt, welche vergehen, also keine menschliche Philosophie, welche das zu Glaubende erst sucht: sondern eine heimliche, ἐν μυστηρίῳ, verborgene Weisheit Gottes, welche Gott verordnet hat vor der Welt zu unserer Herrlichkeit. Die Gnosis sollte also nach Paulus von dem im Glauben Gegebenen ausgehen und ihr Ziel suchen in der Herrlichkeit, dem Lichte des göttlichen Lebens; keinen andern Grund haben und suchen, als den gelegten, welcher ist Jesus Christus, der Gekreuzigte; sich aber auch bewußt werden, daß und warum kein anderer Grund möglich sey. Denn in Christo, heißt es, wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig, und es liegen in ihm verborgen alle Schätze der Weisheit und der Erkenntniß. Das war das Mysterium, worauf Paulus alle Erkenntniß zurückführte, als in den dunklen mütterlichen Schooß des Glaubens. Aber, wiewohl die Gnosis dem Glauben folgte, so konnte nach des Apostels Ausspruch das vollkommene Mannesalter in Christo doch nur seyn in der Erkenntniß des Sohnes Gottes. Ohne diese Erkenntniß bleiben wir Kinder und lassen uns wägen und wiegen von allerley Wind der Lehre. Darauf richtete sich auch des Apostels Gebet für die Kolosser, daß sie erfüllet würden mit der Erkenntniß des göttlichen Willens, in aller Weisheit und geistlichem Verstand. Damit aber die Gnosis rein bleibe, nicht hin und wieder irre, soll die Liebe und der heilige Gottesgeist sie begleiten und zum

ἐπίγνωσις der Wahrheit erheben. Nur in der Gemeinschaft des heiligen Geistes und in der Einheit des Glaubens wurde die Gabe der Weisheit und der Erkenntniß, gleichsam das Auge der Gemeinde, wahrhaft geheiligt, bewahrt vor Irrthum und ein nothwendiges Glied in dem Körper Jesu Christi.

Fragen wir nun, welches ist der Grundcharakter der Paulinischen Gnosis in Inhalt und Form?

Paulus gebraucht zur Bezeichnung der höheren Erkenntniß im Christenthum diese drey Worte: σοφία, γνῶσις, ἐπίγνωσις. Die Begriffe derselben laufen in einander, und es ist sehr schwer, dem einen Worte zu nehmen und dem andern zu geben. Das Wort σοφία ist das dem Hebr. Element der Paul. Sprache angehörige, die beyden andern gehören dem Griechischen; aber so, daß beyde in manchen Stellen völlig synonym, in andern mithesum sich so scheiden, daß ἐπίγνωσις das verstärkte γνῶσις bezeichnet und mit σοφία ganz zusammenfällt. In einigen Stellen aber werden auch σοφία und γνῶσις gleichbedeutend gebraucht, und für das letztere wird mit dem ersteren synonym gesetzt συνέσις πνευματική. Bey allem Schwanken des Sprachgebrauchs sieht man aber doch, nach welcher Regel der Apostel wenigstens hinstrebte. In der berühmten Stelle von den Geistesgaben steht hier λόγος σοφίας getrennt von dem λόγος γνώσεως; und fassen wir recht, so bezeichnet der erste λόγος den Inhalt der höheren Erkenntniß im Christenthum, die auf das πνευματικὸν gerichtete Contemplation, die γνῶσις aber die Form dieser Erkenntniß, die dialektisch-speculative Richtung; und wie der σοφία ganz besonders das πνεῦμα, so gehört der γνῶσις ganz insbesondere der νοῦς, das echt Paulinische Wort. Späterhin, in der Periode des Griechenthums, ward die γνῶσις in die Griechische φιλοσοφία verwandelt, und die γνῶσις trat in den Besitz der Hebr. σοφία ein; die φιλοσοφία aber war bey Paulus das Wort des Irrthums, während σοφία und

γνῶσις ohne Nebenwort, rein an sich, die Worte der Wahrheit blieben. Wir wollen hier, dem spätern Sprachgebrauch folgend, die γνῶσις im weitesten Sinne nehmen, so fern sie die σοφία und die ἐπίγνωσις in sich vereinigt. Und so behaupten wir nun: die Paulinische Gnosis stellte dar die πίστις von der reinethischen Seite, als die σωτηρία und δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ, als die Macht der Versöhnung in dem Tode und der Auferstehung Jesu Christi; indem sie aber auf dem Gebiete des Sittlichen das Ideelle mit dem Realen vereinigt in dem Worte der πίστις, hebt sie hervor den Charakter der Hebräischen γνῶσις, oder der σοφία. Dieser Charakter ist der erste Entwicklungsmoment der Christlichen Gnosis, ihrem Inhalte nach. Der Form nach aber ist die Paulinische Gnosis eine dialektisch-speculative, und ihr Charakter rein Griechisch. Auch darin sehen wir den ersten Entwicklungsmoment der Christlichen Gnosis, ihrer Form nach.

Wie nun ist dieß zu verstehen?

Dasjenige, worauf in der ersten Verkündigung des Evangeliums von Jesu Christo die Sehnsucht zunächst und am meisten sich hinrichtete, war die Versöhnung Gottes und des Menschen, die Mittlerschaft, (ein echt Paulinisches Wort,) — das Heil, welches in der Zeit des Gesetzes durch die immer wachsende Sünde nicht hatte erlangt werden können, dessen Erwerbung aber zur Tilgung des uralten Fluches und zur Erfüllung urältester Verheissungen nicht durch Eigengerechtigkeit, sondern nur durch die neue, vollkommene Gerechtigkeit in Christo und durch die vollkommenste Liebe möglich war. Dahin sehnte sich Abraham, der Vater aller Gläubigen, und in diesem Glauben wurden alle Geschlechter der Erde gesegnet. Dahin wies der Zuchtmeister auf Christum, das Gesetz; dahin wiesen alle Verheissungen und Weissagungen.

Vorgebildet war das Heil in den Opfern des A. T.; aber es waren nur Schatten des Zukünftigen; es erschien erst leibhaftig in dem Opfertode Christi, dem Mittleramte

des N. T. Hierin öffneten sich zuerst die Quellen des Lebens und der Freude für das erwachende Bewußtseyn und die Erkenntniß der Menschen des neuen Bundes. Eben deßhalb ward auch in dem Evangelium des Glaubens die Verkündigung des Todes und der Auferstehung Christi der Mittelpunct alles Unterrichtes, so in der Lehre, wie in der Geschichte. Was aber zuerst und am meisten das denkende Bewußtseyn der Sehnsüchtigen und Heilsbedürftigen erfüllte, bewegte und ergriff, das mußte auch nothwendig zuerst Gegenstand der im Christenthum nothwendigen Gnosis werden; diese mußte also in ihrer Entwickelung mit dem ethischen Verhältniß der πίστις beginnen.

Paulus verweilt, was die Geschichte Christi betrifft, die er in seinem Unterrichte vorauszusetzen scheint, am meisten und fast nur allein bey dem κήρυγμα des Todes und der Auferstehung Christi. Obwohl seit Abraham und Moses und durch alle Propheten hindurch, selbst in den Worten Christi die πίστις σωτήριος, und die δικαιοσύνη in dem Glauben angedeutet, vorgebildet und schon enthüllt worden waren: so war doch Paulus der Erste, der beyde zu einem wahrhaftigen System der Gnosis vollendete, und ihre innersten Gründe, ihr Wesen und ihren Zusammenhang mit der Erscheinung Christi aufdeckte. Die Hauptworte, gleichsam die Exponenten seiner Gnosis, sind lauter ethische Begriffe: Gesetz, Werke des Gesetzes, Sünde, Opfer, Gnade, Versöhnung, Mittlerschaft, Freyheit, Hoffnung, Glaube und das größte von Allen, die Liebe. In diesen Worten aber entfaltet er sein ganzes Evangelium, wie er ganz kurz sagt, πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ. 2 Cor. 4, 6. — Es ist hier nicht der Ort, diese γνῶσις τῆς δόξης τοῦ θεοῦ u. s. w. im Einzelnen darzulegen; das Ganze und sein Zusammenhang ist bekannt genug, und legt sich am klarsten dar in den Briefen an die Römer und an die Galater,

so wie in den beyden königlichen Episteln an die Korinther. — Indem aber Paulus diese ethische Gnosis des Christenthums entfaltete, hat er, wie Keiner der Apostel, und zwar zuerst, den großen weltgeschichtlichen Unterschied des Alten und Neuen Testamentes enthüllt und so klar bezeichnet, daß die Worte Gesetz und Evangelium, Werke und Glaube, Strafe und Gerechtigkeit von Gott und Gnade, u. s. w. in ihren scharfen Gegensätzen Alles enthalten, was die tiefsinnigste Speculation darüber nur fordern kann. So hat er auch die geschichtliche Entfaltung des Heiles durch die Völker der alten Welt hindurch von ihrer Sehnsucht und ihren Weissagungen an bis zur Erfüllung in Christo und zu der Verwerfung und Erwählung der Nationen zu Werkzeugen der Gnade und des Zornes Gottes, so vollendet, daß vor der Gnosis der Geschichte, wie sie im Römerbrief vor uns liegt, Alle verstummen, welche das sittliche Gericht des Herrn in der Weltgeschichte nachzuweisen versuchen wollen. Auch dieß gehörte zu dem eigenthümlichen Inhalt der ethischen Gnosis des Apostels, in welcher die ideelle Seite der Betrachtung mit der reellen völlig zusammenfiel in dem unerschöpflichen Begriff der Paul. πίστις und δικαιοσύνη.

Daß nun diese γνῶσις den Charakter der Hebräischen habe, oder der σοφία, ist klar. Denn darauf, auf das sittliche Verhältniß zwischen Gott und den Menschen, war von Ur an alles gerichtet, was in dem Hebräerthum das Auge der Erkenntniß geöffnet hatte. An den Begriff des Gesetzes knüpfte die Hebr. Gnosis die ganze theokratische Herrlichkeit Gottes, knüpfte Freyheit, Sünde, Gerechtigkeit, Vertrauen, Hoffnung, Liebe; und wie sie mit demselbigen die Nothwendigkeit des Opfers und der Gesetzeswerke verbunden hatte, so mußte sie auch wenigstens die Ahndung der Versöhnung und der Gnade Gottes daraus entfalten. An die Verheissungen und Weissagungen aber schlossen sich an die Begriffe der Hoffnung, der Liebe und des Glaubens. Indem nun Paulus diese Hebr.

σοφία, wie sie in dem Gesetz und den Propheten zwar angedeutet war, aber unvollkommen und stückweise, durch den Geist des Evangeliums erfüllte und vervollständigte, mußte das System seiner Gnosis ruhen und wurzeln in der Weisheit Mosis und der Propheten. Keiner der Apostel hat in so reicher Fülle das Alte Testament ausgelegt, als gerade Paulus; keiner so durch wahrhaftige Hermeneutik die Worte, Symbole und Typen des alten Bundes vergeistigt, ohne den Unterschied des Alten und Neuen in der geschichtlichen Entwickelung irgendwie aufzulösen. Ja, indem er denselbigen auf das Klarste entfaltet, hat er alle Verwirrung der Geschichte und des Wortes, wie sie in der Jüdischen Gnosis herrschte, vernichtet und entfernt. *)

Zum sicheren Zeichen, daß die Paul. Gnosis in den Hebräischen ihren Anfang und Stamm hatte, dient endlich auch, daß der Apostel das Mysterium von der

*) Der Paulinischen Art sich annähernd ist die Gnosis des Hebräerbriefes. Inhalt und Charakter der Form weisen zurück, auf den Vorgang des Apostels Paulus. Aber, wenn auch die ethische Richtung, wie im Paulus, die vorwaltende ist: so erkennt man doch in den vielen Abweichungen der Vorstellungs- sowohl, als Darstellungsweise, die in der neuesten Zeit von David Schulz in Breslau am besten dargethan worden sind, daß der unbekannte Verfasser des Hebräerbriefes die Christliche Gnosis einer Zeit darstellt und entwickelt, in welcher dieselbe schon von der strengeren speculativen und dialektischen Form der Paulinischen sich wegwendend, zu viel jüdischen Stoff wieder angenommen, und den Unterschied des Alten u. Neuen Testaments durch den falschen Pragmatismus der Allegorie und Typik mehr zu verhüllen als zu enthüllen angefangen hatte. Paulus allegorisirt nur in einer einzigen Stelle Gal. 4, 22—30, der Verfasser aber des Hebräerbriefes bauet auf Allegorie und Typik seine ganze Demonstration. Ein Zeichen der gesunden kanonischen Gnosis ist: das Vorwalten der Typik vor der bloßen Allegorie. Aber wenn man diesen Brief mit dem großen Clementinischen, und dem des Barnabas zusammenhält; so wird man leicht gewahr, daß der allerdings schöne und orthodoxe Hebräerbrief nur aus einer Zeit seyn konnte, in der das rein Christliche Princip der Gnosis schon zu erkranken anfing, aus der Periode des wahren neutestamentlichen Kanons heraus trat, und in das Häretische umzuschlagen im Begriff war.

Menschwerdung Gottes in Christo der Gnosis gar nicht unterwarf, sondern als ein in Gott verborgenes Geheimniß dem Glauben anvertraute. Die Hebräische Weisheit tritt scheu zurück vor jedem metaphysischen Geheimniß, so auch die Weisheit des Paulus. —

Die Form der Pauliniſchen Gnosis ist in echt Griechischem Sinne eine dialektisch speculative. Der Beweis dafür ist dieser.

Der Apostel entfaltet seine ethische Gnosis in den vornehmsten Briefen so, daß er das im Glauben Gegebene und göttlich Geoffenbarte von Unten hinaufsteigend menschlicher Weise zu erkennen sucht in festen und sicheren Begriffen. Obgleich auf dem Gebiete der Offenbarungslehre alle Begriffe von Oben herab aus der ewigen Idee geboren werden, so steigt doch Paulus in allen seinen Demonstrationen von dem Einzelnen hinauf zum Allgemeinen, von dem Sinnlichen zum Uebersinnlichen, von der Anschauung und dem Begriff zur Idee. Indem er also das Gegebene und Geoffenbarte entwickelt und analysirt, schafft er mit der ihm eigenthümlichen Klarheit und Schärfe eine vom Einfachsten bis zum Zusammengesetzten und von diesem wieder bis zur Einfachheit der reinen Idee stetig fortlaufende Begriffsreise, erbauet daraus das System seines Evangeliums von Unten hinauf, und vereinigt die Gewißheit des göttlichen Glaubens mit der Gewißheit des menschlichen Wissens. Klar ist, daß auf diese Weise das Pauliniſche System der Lehre durch den Glauben eine Gewißheit und Sicherheit gewonnen, welche dem bloß menschlichen Wissen fehlt, auf der andern Seite aber durch dieses menschliche Wissen eine Klarheit und Deutlichkeit erlangt hat, welche dem bloßen Glauben nothwendig abgeht. Nicht wie die Contemplativen, welche das Höchste haben und ungetheilt besitzen auf einmahl, und die nicht hinauf und hinabsteigend, sondern ruhend das Uebersinnliche beschauen im Bilde des Sinnlichen,

im Symbol, ganz und völlig, nicht wie diese; sondern nach Art der Speculativen sucht der Apostel, als wäre noch nichts gegeben, durch die stete Bewegung des Gedankens hinauf und hinab das Wesen der Dinge zu erkennen nach und nach; er will das Uebersinnliche und sein Verhältniß zu dem Sinnlichen erkannt und festgehalten wissen im bildlosen Begriff, in klaren deutlichen Wort. Dieß ist die Griechische Art und Weise: die der Griechischen Philosophie eigenthümliche Richtung der Speculation. Wie aber diese in ihrem Hinaufsteigen von dem Einzelnen zum Allgemeinen, von den Erscheinungen zum Wesen, sich nothwendig der Doppelgestalt der Dinge, ihres Wesens und ihres Scheines, und demnach auch des Zwiespältigen in dem Objectiven und Subjectiven bewußt werden mußte, und um durch diesen Zwiespalt hindurch zur Einheit und Ruhe der Idee zu gelangen, der Dialektik durchaus nicht entbehren konnte, sondern von Beginn an dieselbige zu ihrem Eigenthume schuf und festhielt: so auch konnte die Paulinische Gnosis ohne dieses Griechische Organ weder beginnen, noch sich vollenden. Schon die Alten nannten den Paulus den Dialektischen. Wie aber ist er dieß? In der πίστις, welche er über alle Erkenntniß hinaus hebt, ruhet in göttlicher Vereintheit das Ideelle und Reale, das Objective und Subjective in Beziehung auf die sittlichen Verhältnisse zwischen Gott und den Menschen. In der damahligen Welt aber waren auf dem Gebiete der Ethik alle diese ursprünglich in Gott vereinten Dinge scharf auseinander getreten und bildeten die vielfachsten Gegensätze, deren Ausgleichung zum wahren Frieden um so schwieriger war, je mehr sie schon seit lang logische Härte und Starrheit empfangen hatten. Die Einen hatten über den Gegensätzen die Einheit, Versöhnung und die Sehnsucht darnach verloren und verdarben im ethischen Dualismus: die Andern suchten die Einheit und Versöhnung in der blo-

ren Idee, dem reinen Gedanken, während wieder Andere dieselbige nur im Werke und im Handeln fanden. Die Einen vernichteten die sittliche Freyheit durch das Gesetz, die Andern das Gesetz durch die Freyheit, und während die Einen die Gnade Gottes zur bloß menschlichen Willkühr herabzogen, erhoben die Andern die bloße Einbildung ihrer Erwählung zum göttlichen Gesetz der Gnade. Alle diese Gegensätze beherrschte in seltsamen Mischungen Wahrheit und Irrthum.

Die Auflösung dieser widerstrebenden Richtungen und der reine Gewinn der Wahrheit, die allerdings schon in der *νίκης* des Ev. gegeben war: wie sollte diese menschlicher Weise anders erreicht werden, als durch eine fortmalmende und die Wahrheit von dem Irrthum erlösende Dialektik?

Durch unaufhörliche Scheidungen des Wesens und des Scheines, des Objectiven und Subjectiven, der Idee und ihrer Erscheinung, und in festen und scharfen Begriffen der sittlichen Verhältnisse fortschreitend, brachte Paulus all' jene Gegensätze in eine neue Lebensbewegung und Klarheit. Die neubewegten und durchleuchteten Gegensätze führte er auf den reinen heiligen Boden der Christlichen Wahrheit; und nachdem er sie hier von allem Irrthum gereinigt, und zuerst nach Maaßgabe des ewigen Gegensatzes zwischen Himmel und Erde den reinen Zwiespalt der Gnade und des Gesetzes, der Freyheit und der Nothwendigkeit, des Geistes und der Natur; darnach aber in der Idee des Urstreites zwischen Christus und Satan den Streit der Welt zwischen Wahrheit und Irrthum, zwischen Gutem und Bösem, deutlich erwiesen hatte, zeigte er: wie in jenem reinen Zwiespalt die Sehnsucht der Versöhnung nur durch die Erscheinung Christi, in diesem Streite aber der Welt das Bedürfniß der Erlösung nur durch den Sieg Christi und die Vernichtung des Satans in der neuen Creatur aus Gott befriedigt werden könnte. Die Versöhnung

aber und Erlösung selbst legte er dar als ein dem Wissen nothwendig verborgenes und nur dem Glauben geöffnetes Geheimniß.

Dieser dialektische Charakter der Pauliniſchen Gnosis drückt sich in der Sprache des Apostels rein ab. Denn es waltet in ihr nur das Griechische, der Dialektik ganz ergebene Element; die Klarheit und Schärfe der Begriffe, wie die Lebendigkeit und Beweglichkeit ihrer Vorstellungskreise, ist unverkennbar in dem Pauliniſchen Idiom; ja selbst das Hebräische Sprachelement hat sich, so sehr es auch widerstrebt, jenem Charakter unterwerfen, und sich gleichsam umwandeln müssen aus dem רוּחַ, in das echt Griechische σπέρτομαι und διασκέρτομαι. Auch die dem Dialogischen sich nähernde Darstellungsweise, z. B. im Römerbriefe, ist ein sicherer Beweis für das Gesagte.

Da nun der Inhalt der Pauliniſchen Gnosis nur durch die ebenbezeichnete Form, die dialektisch speculative, vollständig klar entfaltet werden konnte: so behaupten wir, daß der Griechische Charakter der Form nothwendig mit zur ersten Entwicklungsepoche der Christlichen Gnosis überhaupt gehört habe. Durch die vollständigere Darstellung der Pauliniſchen Gnosis wird uns die Auffassung der Johanneischen um Vieles erleichtert, und durch die Bezeichnung der Gegensätze klarer und deutlicher gemacht werden.

Die Johanneische Gnosis sucht die πίστις von ihrer metaphyſischen Seite zu erkennen, so fern sie den, Licht und Leben in sich vereinigenden, λόγος τοῦ θεοῦ in Christo auffaßt; sie hat ihrem Gehalte nach den Charakter der Griechischen Gnosis. Der Form nach aber ist sie contemplativ und trägt den Hebräischen Charakter an sich. Nach Inhalt und Form konnte sie nur in dem zweyten Bildungsmoment der Christlichen Gnosis entstehen.

Nachdem Paulus die ethische Seite der πίστις durch seine Gnosis vollständig entwickelt hatte, und das erste

Sehnen der höheren Erkenntniß, das aus dem Hebräerthum stammte, gestillt worden war, erwachte aus dem tiefen Bewußtseyn des Mysteriums, worauf der Glaube beruhete, das Bedürfniß, dieses Mysterium selbst, wie weit es sich erkennen lasse, der Gnosis zu unterwerfen. Weder früher, noch später konnte dieß geschehen. Früher nicht: denn ehe das Mysterium von der Menschwerdung Gottes in Christo nicht vollkommen im Glauben festgewurzelt war und alle sittlichen Kräfte des Lebens erfüllt hatte, konnte es auch kein im Bewußtseyn der Menschen verharrender Gegenstand höherer Erkenntniß werden. Der Griechischen Weisheit und ihren metaphysischen Fragen ging die Weisheit der Hebräer voran und die einige ethische Frage nach dem ewigen und seligen Leben. Später aber auch nicht. Denn lange bevor Christus erschien, hatte die Speculation der Griechen, und dann auch der Juden jene Fragen aufgeworfen und zu lösen versucht, deren allein wahre Beantwortung nur in dem erschienenen Mysterium, in Christo, gegeben werden konnte. Die Sehnsucht der Fragenden und Antwort suchenden hatte die Ausdrücke dafür längst vorbereitet, und wartete nur auf den Geist, der dieselbigen berichtigen, bestätigen und erfüllen sollte. Nur auf eine Zeitlang war diese Sehnsucht beschwichtigt, aber durchaus nicht gestillt worden. Paulus lenkte sie gern auf das Ethische hin; aber, indem er dabey unaufhörlich auf das der Erkenntniß annoch verborgene Mysterium hinwies, und das Griechenthum sammt seiner Speculation und Dialektik in die Christliche Glaubensgemeinschaft einführte, reizte und spannte er sie so, daß der apostolische Kanon der Wahrheit nicht geschlossen werden konnte, bevor jenes Mysterium nicht enthüllt worden war. Gäb der apostolische Kanon über dieses Mysterium der Erkenntniß keine genügende Auskunft und Regel, so war zu fürchten, daß die selbst gesuchten Antworten der aus bloß menschlicher Wißbegier fragenden

Gnosis früher oder später selbst das Fundament der ethischen Glaubenserkenntniß erschüttern und auflösen würden. Wenn dieß versucht wurde, ohne daß es gelang, weil der Kanon der Wahrheit da war: was würde geschehen seyn, hätte dieser gefehlt? Der Apostel Paulus hatte nach seiner ihm eigenthümlichen Art seine Aufgabe gelöst. Die Lösung der von ihm nur angedeuteten war durch Speculation und Dialektik nicht möglich; nur auf dem Wege der wahrhaftigen Contemplation auf dem Gebiete der πίστις konnte sie gelingen. Dieser Weg aber war der Weg des Apostels Johannes. Wie Paulus das Räthsel der Hebr. Weisheit durch die Griechische Erkenntnißweise löste, so sollte Johannes die Aufgabe der Griechischen Weisheit durch die Hebr. Erkenntnißweise lösen.

Fragen wir, in welchem Verhältniß Johannes die Gnosis zu dem Glauben gedacht habe, so ist die Antwort: auf keine andere Weise, als Paulus. Nur in dem Einen weicht er von diesem ab, daß er alle Erkenntniß auf die Liebe zurückführt und zwar so, daß er bald Erkennen und Lieben als völlig Eins, bald in echt Platonischem Sinn den Ursprung alles Erkennens in der Liebe anzunehmen scheint. Erkenntniß und Liebe hat nur Einen und denselbigen Gegenstand, Gott in Christo, welcher die Liebe selbst ist. Die Liebe, welche ihre Wurzel und ihren Halt in der Gemeinschaft, der κοινωνία, hat, wird am deutlichsten verherrlicht in dem Werke Christi. Dieses Werk, das von Gott gegebene, ist die σωτηρία, die Erlösung; daraus entspringen alle Werke Christi, alle gehen dahin zurück. Das Ende dieses Werkes aber ist die Herrlichkeit Christi bey Gott, dem Vater; aus dieser Herrlichkeit strömt hervor alles Leben im Glauben. Beginn und Ursprung dieses Werkes ist die Liebe in Gott und Christo: darin ruhet die ewige Einheit des Vaters und des Sohnes, die Einheit des Menschen mit Gott und Christo. Aus dieser Einheit aber geht hervor alle

[illegible] Erkenntniß Gottes und Christi: darin, in dem [illegible] und Christo, ist das [illegible] der [illegible] und der Erkenntniß.

[illegible] und durch Zeugnisse [illegible] Anfang und Ursprung [illegible] Liebe [illegible] der [illegible] mit der einfachen Gestalt Christi. Die Erkenntniß aber drang weiter, suchte den Ursprung [illegible] und Einheit anzuschauen, und ihre Anschauung in bestimmten Worte und klaren Ausdruck [illegible]. Dann suchte die Griechische Weisheit von Beginn an, bald mehr, bald weniger auf dem Grunde der sittlichen Gnosis. Der Platonismus suchte [illegible] dialektisch zu lösen vom Standpuncte der Ethik aus: der Neuplatonismus aber auf [illegible] vom Standpuncte der Physik. Keinem von beyden ward die Lösung gegeben; sie [illegible] nur die Qual des Fragens, Suchens, und des Nichtfindens fort. —

Als Johannes in Kleinasien das Reich Gottes verkündigte, hatte sich die Griechische Gnosis in Verein mit der herausdringenden Orientalischen Weisheit die Aufgabe der Menschwerdung Gottes in mannigfaltigen Systemen der Metaphysik zu lösen gesucht. Es standen einander gegenüber, wo nicht vollendet, noch wenigstens in Andeutungen und Grundzügen vorhanden, die Systeme des Dualismus und Pantheismus, des Realismus und Idealismus. Die Jüdische Gnosis theilte sich zwischen dem Materialismus und Idealismus, vor dem Dualismus und Pantheismus bewahrt durch das inhärirende Princip des sittlichen Monotheismus. Der Materialismus des Judenthums blieb in starrer Abgeschlossenheit und entwürdigenden Gesetzes und Buchstaben Knechtschaft. Der Idealismus aber, wie in Philo und Andern, suchte die von ihm vermißte Realität und Persönlichkeit der Ideen durch dogmatische Substanzirung und Hypostasirung derselbigen in Griechischen Ausdrücken

der Speculation und Dialektik zu erringen, und glaubte darin seine Befriedigung zu finden. Weil aber diesen Substanzen und Hypostasen das wahrhaftige Seyn, und die menschliche Geschichte fehlte: so blieb die darin gesuchte Realität und Persönlichkeit nur eine logische. Auch dieser Mangel ward gefühlt; und wer ihn fühlte, suchte ihn zu ersetzen, die Einen durch den Pantheismus, die Andern durch den Dualismus, Alle aber geblendet durch das Zwitterlicht des Irrthums und der Wahrheit. Je mehr sich die Systeme in einander verwirrten, desto leichter ward die Botschaft des Evangeliums überhört und unbeachtet. Der vornehmen Weisheit war die Lehre vom Kreuz eine Thorheit; sie verschmähete die dargebotene Ordnung der heilsamen Erkenntniß Jesu Christi.

Aber in dem Hin- und Wiederbewegen all' jener verschiedenen Geisteskrichtungen hatte sich in der Sprache des Jüdischen und Griechischen Gnosticismus, zum ewigen Zeichen, daß die Wahrheit aus Gott nie vertilgt, sondern durch menschliche Sündhaftigkeit nur verfinstert werden kann, ein System von Ausdrücken, Bildern und Begriffen gebildet, das nur der erlösenden Kraft des Glaubens und der Wahrheit bedurfte, um durch seine mysteriöse Offenbarung Alles wieder in die ursprüngliche Ordnung herzustellen und die größte Aufgabe der Gnosis gelöst darzulegen. Ich meine hier den Kreis der Wörter: λόγος, σὰρξ, ζωὴ, φῶς, σκοτία, πλήρωμα, ὁ μονογενὴς υἱὸς, κόσμος, διάβολος, ὂν εἶναι, u. s. w. Darin lagen verhüllt alle Gegensätze Himmels und der Erde; alle Einheit und alle Versöhnung jener Gegensätze.

Das Christenthum brachte in dem λόγος τῆς ζωῆς die wahrhaftige Realität (ἡ ζωὴ ἐφανερώθη) in dem angeborenen Sohne Gottes, der die ζωὴ selber war, erschien die wahrhaftige Persönlichkeit. Die Einheit des Getrennten war in dem fleischgewordenen Wort, göttliche und menschliche Natur Eins. Die κρίσις des Guten

und Böſen, der Wahrheit und des Irrthums, ἀλήθεια und ψεῦδος, des Lichtes und der Finſterniß, war in dem Licht, und dem göttlichen Geiſte der Wahrheit, der die χρίσις ununterbrochen feſthält. Die Erlöſung, Verſöhnung und Freyheit war in dem Tode und der Auferſtehung Jeſu Chriſti, in der Herrlichkeit und Verherrlichung Chriſti nach vollbrachtem Werk bey Gott, in der Liebe des Vaters und des Sohnes und in dem Eins ſeyn beyder mit einander.

Was die einfache πίστις darbot, entfaltete die γνῶσις des Johannes zum Licht, zur zweifelloſen Wahrheit. Die Sehnſucht des Glaubens war geſtillt durch den Satz: Jeſus iſt der Chriſt; die Aufgabe der Gnoſis war gelöſt durch das einfache Wort: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, πλήρης χαρίτος καὶ ἀληθείας. Darin lag der Kanon der Wahrheit für die Chriſtliche Gnoſis aller Zeiten, und dieſer Kanon enthält in ſich alle Aufgaben der ſpeculativen und dialektiſchen Richtungen der Chriſtlichen Philoſophie.

Indem Johannes durch ſein ganzes Evangelium den Satz ausführte: der Fleiſch gewordene Logos wohnte unter uns und wir ſahen ſeine Herrlichkeit, — ward das Evangelium der γνῶσις auf die ewige und unwandelbare Baſis der Geſchichte zurückgeführt, in welcher ſie, feſtwurzelnd, niemahls wanken kann. Darin lag der Kanon der Wahrheit, nach welchem die Löſung aller metaphyſiſchen Aufgaben ohne den ethiſchen Grund der Geſchichte und den Glaubensgrund der Offenbarung vergeblich und nichtig iſt. Die menſchliche Geſchichte Chriſti aber iſt durch die Joh. Gnoſis verklärt und vergeiſtigt worden zum Gegenſtand eines wahrhaftigen Wiſſens. Herab und hinauf ſteigt Chriſtus, der Sohn Gottes, Menſch geworden, derſelbige aber auch verklärter Menſchenſohn. Eben ſo iſt es mit dem Ev. des Johannes. Es beginnt mit dem myſteriöſen Act der Einheit und Menſchwerdung Gottes in Chriſto, — und endigt mit

der klaren That der Verklärung Christi, als des dem Vater in Liebe und bis zum Tode am Kreuz gehorsamen Menschensohnes. Bis in das Kleinste hinein geht dieser Parallelismus, und die gegenseitige Durchdringung des λόγος und der σαρξ. Geschichtliche Gnosis und gnostische Geschichte, im reinsten Sinne des Wortes, vereinigen und durchdringen sich in dem Johanneischen Werke zu dem Hauptzwecke: Auf daß Ihr glaubet, Jesus sey der Christ, der Sohn Gottes und daß Ihr glaubend das Leben habt in seinem Namen. *)

Wie ist nun zu verstehen, daß, wie schon bemerkt, die Joh. Gnosis, ihres Griechischen Inhalts ungeachtet, eine Hebr. Form hat?

Paulus ist in seiner Gnosis speculativ, dialektisch; seine Sprache und Darstellung ist demonstrativ. In diesem Allen zeigt sich der Griechische Charakter. Johannes hingegen ist contemplativ, in Sprache und Darstellung symbolisch; und wie Paulus vorzugsweise systematisch lehrhaft, so ist Johannes vorzugsweise analysirend geschichtlich. Dieß ist die dem Hebräer eigenthümliche Weise der Erkenntniß und Darstellung. Ehe der Hebraismus nach fremden Göttern der Erkenntniß strebte, war sein kindlicher und

*) Was hier nur angedeutet worden ist, wird in der exegetischen Erklärung des Ev. ausführlicher behandelt werden, namentlich die Entstehung und Fortbildung des von Joh. aufgenommenen Sprachgebrauches. In diesen allgemeinen Untersuchungen wird die genaueste Kunde der Paulinischen und Joh. Schriften vorausgesetzt, und die der Kürze wegen absichtliche Weglassung der Beweisstellen mir hoffentlich nicht zum Vorwurf gereichen. Anzumerken ist auch noch, daß ich entfernt von der Terminologie einer bestimmten philosophischen Schule die Ausdrucksweisen gewählt habe, wie sie mir am leichtesten mit der theologischen und biblischen Sprache vereinter schienen. Der Gebrauch der Ausdrücke: contemplativ, speculativ, dialektisch u. s. w. ist in den philosophischen Schulen so verschieden, daß es dem Verfasser wohl erlaubt seyn wird, dieselbigen auf seine eigene Weise zu gebrauchen, so fern er nur dadurch verständlich wird. Uebrigens glaube ich meinen Sprachgebrauch erforderlichen Falls rechtfertigen zu können.

jugendlich frischer Geist einzig und allein auf das Anschauen des Universums in Gott gerichtet, auf die Contemplation. Er begann nichts von Unten hinauf, sondern Alles suchte er, mit Eins hinaufgeschwungen, von Oben herab anzuschauen in der Einheit Gottes und seines Geistes. Die Weisheit der Hebräer war, nach einer alten Dichtung, eine Tochter und Rathgeberinn Gottes, von den Höhen des Himmels sich herabsenkend in die Tiefen der Erde; sie war eingesetzt von Ewigkeit, vor Anfang vor der Erde. Sie hatte alle Erkenntniß, und alle Geheimnisse durchschauete sie vollkommen klar; sie suchte nicht erst, wie die Weisheit der Griechen, in der Zerfallenheit und Vielheit die Einheit; sondern sie schauete dieselbigen an in den wunderbaren Werken Gottes, und merkte, wie der Verfasser des Hebräerbriefes sagt, durch den Glauben, daß die Welt durch Gottes Wort fertig ist. In diesem Glauben verharrte sie und trat niemahls aus demselbigen heraus, aus Scheu, das Einheits-Band des göttlichen und menschlichen Verstandes zu verlieren. Kurz die Hebr. Weisheit war in ihrer Grundform rein religiös, und die religiöse Erkenntnißform ist die Contemplation, nicht Speculation; Offenbarungswissenschaft, nicht Philosophie im Griechischen Sinne des Wortes. Wäre mit dieser Contemplative die Lüsternheit des Griechischen Geistes nach der verständigen und dialektischen Enthüllung des Geheimnisses verbunden gewesen: so hätte sie sich vor Schwärmerey und speculativer Mystik nicht bewahren können. Daß sie dieß aber vermochte, dazu diente ihr die dem Hebräer tiefeingeprägte Scheu vor den Geheimnissen des Glaubens. Der Glaube des kindlichen Alterthums war: wer von den Sterblichen Gott schaue, müsse sterben. In demselbigen Sinne heißt es in der feyerlichen Erzählung von der Gesetzgebung Gottes auf dem Berge Sinai: Siehe, ich will zu Dir kommen in einer dicken Wolke; und weiter: Hütet euch, daß ihr nicht auf den Berg steiget, noch sein

Ende anrühret; denn wer den Berg anrühret, soll des Todes sterben. Und als das Gesetz verkündigt worden war im klaren Wort: da machte sich Moses hinzu in das Dunkel, da Gott innen war.

Als diese Scheu vor dem Dunkel verschwand, da brachen auch alle Unholde der Schwärmerey und Mystik in das Judenthum herein, und die reine Form des Hebraismus war vernichtet. So lang diese aber dauerte, war ihrem contemplativen Charakter gemäß, so Sprache, wie Darstellung der Erkenntniß symbolisch, im vollkommenen Gegensatz gegen die Griechische Dialektik. Die Sprache war ein System von Lauten und Bildern der Contemplation: die Darstellung lyrisch, oder abwärts zur Prosa gesenkt gnomisch; selbst die Geschichtliche Darstellung Bild an Bild in parallelen Reihen. Ueberall unendliche Anschauungen des Geistes, schrankenlose Gefühle; nirgends scharfe Begriffe und endlich geformte Vorstellungen.

So auch war es in der Gnosis des Johannes. Die eigenthümlichen Ausdrücke seiner Erkenntnißweise sind: sehen und hören, ὁραν und ἀκουειν. Dieß sind die Formen des Joh. γινωσκειν, das mit dem ἀγαπαν in dem dunkeln Worte des πιστευειν zusammenfällt. Johannes beginnt gleich von Oben herab; dort hat er geschauet, und was er geschauet hat ganz und auf einmahl, das paßt er zusammen und giebt er ganz und ungetheilt, in dem λόγος, der ζωὴ, dem φῶς — dem σὰρξ ἐγένετο, der δόξα u. s. w. Unentfaltet und gewaltiger, als jeder Begriff, stehen diese Worte im Anfang, den unendlichen Reichthum ihrer Erkenntniß verschließend. Es sind große Akkorde, tiefe Harmonien, in denen man nur die Einheit, nicht aber die Mannigfaltigkeit der Töne vernimmt. So wie sie die Speculation nicht erzeugt hat, vermag auch die Dialektik nicht, sie zu bilden und zu entfalten. Nur die der theosophischen Contemplation verwandte Symbolik der Erkenntniß konnte

jene Anschauungen fassen und darlegen. Die Symbolik ist das Organ der Darstellung im Evangelium. Denn nachdem jene Grundsymbole ausgesprochen sind, tritt die μαρτυρια hinzu und führt sie herab in die Geschichte des Lebens Christi. Diese aber, obgleich nach einem pragmatischen Zusammenhange fortlaufend, sammelt ihre Zeugnisse zu Symbolen, in denen allen die Grundsymbole des λόγος, des σὰρξ ἐγένετο, der ζωὴ, des φῶς u. s. w. wieder hervortreten. Nirgends erscheint die demonstrative Art des Paulus. Nur analysirt, nicht demonstrirt wird der Grundgedanke des Anfangs; und zwar nicht in festen und klaren Begriffen der Lehre, nicht in dialektischen Gegensätzen, nicht in einem zum Dialog hinneigenden Vortrag; sondern in den ἔργοις und λόγοις der Geschichte. Wollen wir es kurz sagen in Johanneischen Ausdrücken: Der Beginn des Evangeliums ist eine ὅρασις, mit der dazu gehörigen ἀποκάλυψις, die Entwickelung desselbigen ist eine ἐξήγησις, ein Darweisen und Auslegen des in Grundsymbolen Angeschaueten in den Zeugnissen der Geschichte. *)

Daß und wie die Sprache des Johannes den Charakter des Contemplativen und des Symbolischen treu ausprage, ist oben ausführlicher gezeigt worden; und wir verweisen hier darauf zurück, zum deutlichen Merkmahl der Wahrheit sowohl des hier, als des dort Gesagten.

Durch Johannes ward also die von Paulus begonnene Gnosis des Christenthums vollendet; der Kanon der Wahrheit; sowohl, was den Inhalt, als auch die Form der Gnosis betrifft, ist völlig und ganz im Neuen Testament enthalten. Seine Völligkeit und Ganzheit aber ist nur in der gegenseitigen Durchdringung der Paulinischen und Johanneischen Gnosis. So enthält er alle Auf-

*) Herder hat in seiner Auslegung des Johanneischen Ev. zuerst diesen Charakter des großen Werkes angedeutet. Die Ausführung seiner Idee, hie und da mangelhaft und irrig, kann der Wahrheit der Sache keinen Abbruch thun.

gaben und Richtungen der wahrhaftigen Erkenntnißliebe, und zwar nicht jede einzelne vollendet durch menschliches Wissen, sondern für die Vollendung jeder einzelnen Bestrebung die Richtschnur und Regel der Wahrheit, für die Vollendung aber des Ganzen nicht nur das Ziel und das Ende, sondern auch die Ordnung und den vollkommenen Kanon des Zusammenhanges und der inneren Oekonomie aller einzelnen Theile. Und so gilt vom N. T., namentlich von den Schriften des Apostels Paulus und Johannes, nicht nur von der Ordnung des Heils und des Lebens, sondern auch von der Ordnung des Erkennens und des Lichtes: Nachdem vor Zeiten Gott manchmahl und mancherley Weise geredet hat zu den Vätern durch die Propheten: hat er am letzten in diesen Tagen zu uns geredet durch den Sohn, welchen er gesetzt hat zum Erben über Alles, durch welchen er auch die Welt gemacht hat.

Ehe wir nun dem Hauptzwecke unsrer Untersuchung gemäß fragen: hat die durch die Gnosis ausgeführte Hauptabsicht des Joh. Ev. (20, 31.) einen polemischen Charakter oder nicht? — müssen wir der Gnosis der Wahrheit gegenüber die Gnosis des Irrthums darzustellen suchen. Dieß aber geschieht am besten durch eine kurze geschichtliche Darstellung der Art und Weise, wie sich die apostolische Gnosis und ihr reines Verhältniß zur πίστις in ihren beyden Hauptzweigen fortgebildet habe bis zur völligen Entfaltung der wahrhaftigen Orthodoxie und Heterodoxie. Darnach wird sich die Untersuchung über den polemischen Zweck des Johannes sicherer und einfacher führen lassen. *)

*) Den Vorwurf der Ungehörigkeit dieser Darstellung fürchten wir nicht. Alle, die über den Zweck des Joh. Ev. geschrieben, haben sich gedrungen gefühlt, in der Geschichte der Christlichen Gnosis weiter herab und hinaufzusteigen, um den rechten Punct der Joh. Gnosis und ihres Gegensatzes, oder ihrer Gegensätze zu entdecken.

Die Geschichte der Gnosis nach wie vor der Erscheinung Christi ist eine Geschichte des Streites, der Entzweyung, des Kampfes zwischen Wahrheit und Irrthum. Nur darin liegt der grosse, weltgeschichtliche Unterschied, daß seitdem Gott geoffenbaret war im Fleisch die Wahrheit, nicht mehr gesucht und ersehnt, sondern die gefundene und geoffenbarte nur angenommen werden durfte im Glauben. Der unwandelbare Kanon der Wahrheit im Glauben konnte unter dem ewigen Einfluß des heiligen Geistes in der Gemeinschaft der Christlichen Kirche nie mehr verloren werden, und der Irrthum hatte seine Quell nicht mehr in dem Glauben selbst, sondern nur in dem Denken und Erkennen, so fern es den Glauben entweder irrend nur beutelt und verwirrt, oder denselbigen lügend und leugnend verläßt und vernichtet.

Nachdem die Sonne des goldenen apostolischen Zeitalters untergegangen war, verstummte zwar die lebendige Rede des Mundes, der aus Gott sprach: aber der Geist Christi, die viel höhere Sonne, blieb, und sein Odem bewegte die in der Schrift festgehaltene Lehre der Apostel zu stetem neuen Leben. Er erweckte und erleuchtete Männer, welche dem Geiste nach die Reihe der apostolischen Ueberlieferung fortbildeten. Diesen ward die Erhaltung und Begründung der Wahrheit im Leben und Wissen der Gemeinden anvertraut: aber nur erhalten, begründen, immer von Neuem nachschaffen und entfalten konnten sie den vollendeten Kanon des Evangeliums. So lange sie dieß thaten, redeten sie Wahrheit. So oft sie aber Neues zu schaffen, den unwandelbaren Kanon in Form und Inhalt zu vervollständigen, weiter zu bilden suchten: siehe da trat der Geist des Irrthums, (το πνεῦμα τῆς πλάνης) zu ihnen, versuchte sie in ihrem Wissen, und hat mehr, als einmahl, selbst den Glauben der Väter überlistet. Das Wort Gottes allein stehet fest in der Wahrheit: aber der Menschen Wort steht und

Mit zwischen Wahrheit und Irrthum; und mitten in der an Glauben festhaltenden Kirche, unter denen selbst, welche die Wahrheit suchten von der Wahrheit ausgegangen, hat die im apostolischen Zeitalter als Wahrheit selbst erschienene Gnosis sich gespalten in Orthodoxie und Heterodoxie, und muß sich bis auf den heutigen Tag hindurch kämpfen zwischen Wahrheit und Irrthum.

Betrachten wir zuerst die Christliche Gnosis derer, welche den Glaubenskanon festhielten, und die Erkenntniß davon zu erhalten und zu befördern berufen waren.

Was diese wollten und sollten, die wahrhaft Christlichen Gnostiker, das beschrieben uns zwey der ausgezeichnetsten Griechischen Väter, Irenäus und Clemens der Alexandriner.

Das wahre Verhältniß der Gnosis und des Glaubens deutet vor beyden schon an der in vieler Hinsicht apokryphische Brief des Barnabas. Der Zweck desselben ist, „auf daß die Leser mit dem Glauben und nach demselben auch die vollkommene Gnosis empfangen möchten." Die Gnosis aber, nach der πίστις, setzt der Verfasser gleich mit der σοφία, σύνεσις und ἐπιστήμη. Und nachdem er seinen Lesern die freylich apokryphische Seite der im Hebräer Brief noch kanonischen Gnosis gegeben, aber auch die beyden Wege des Lichtes und der Finsterniß in Beziehung auf das Leben wahrhaft kanonisch gezeigt hat, bittet er Gott, daß er ihnen die γνῶσις τῶν δικαιωμάτων θεοῦ ἐν ὑπομονῇ verleihen möge, und am Schluß ruft er ihnen zu: γίνεσθε θεοδίδακτοι, ἐκζητοῦντες, τί ζητεῖ κύριος ἀφ' ὑμῶν u. s. w.

Was hier unklar und unvollständig angedeutet ist, das entwickeln uns Irenäus und Clemens aufs Beste also: Jener in seinem berühmten Werke gegen den falschen Gnosticismus seiner Zeit. Nachdem er das System Valentins dargelegt und sodann die in der gemeinsamen und einigen πίστις der Kirche fest wurzelnde und unwandelbare Wahrheit kurz beschrieben hat nach der

Grundform des apostolischen Symbolums, I. 1. 2. 3.; zeigt er, daß, da der Christliche Glaube ein und derselbige bleibe, Niemand, er sey nun stark, viel davon zu reden, oder schwach, weder demselbigen etwas hinzuthun, oder wegnehmen könne. „Nicht alle, sagt er (Cap. 4.), sind von gleicher Einsicht: aber der Unterschied des Mehrwissens besteht nicht darin, daß man den Inhalt der Lehre verändere, — — sondern darin: daß man, was in Parabeln gesagt sey, enthülle, erkläre und dem Grunde des Glaubens anzeige, (οἰκειῶν τὴν τῆς πίστεως ὑποθέσει); daß man den pragmatischen Zusammenhang und die innere Oekonomie Gottes in der Beseligung des menschlichen Geschlechtes nachweise; daß man deutlich mache, daß und warum Gott langmüthig gewesen sey bey dem Abfall der Engel und bey dem Ungehorsam der Menschen; daß man verkündige, warum (διὰ τί) Gott, ein und derselbige, Zeitliches und Ewiges, Himmlisches und Irdisches gemacht habe; daß man verstehen lerne, warum und wie Gott, obwohl unsichtbar, doch den Propheten erschienen sey, nicht in Einer Gestalt, sondern Andern anders; daß man andeute warum den Menschen mehrere Bündnisse mit Gott geworden, und die eigenthümliche Art eines jeden Testamentes aufweise; daß man erforsche, warum Gott Alles unter den Unglauben beschlossen habe, um sich Aller zu erbarmen; daß man dankend erkenne, (εὐχαριστεῖν), warum das Wort Gottes, (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ,) Fleisch geworden sey und gelitten habe; daß man kund mache, warum in den letzten Zeiten die Gegenwart des Sohnes Gottes, (ἡ παρουσία τ. υἱου τ. θεοῦ) also am Ende der Anfang, (ἡ ἀρχὴ) erschienen sey; daß man entfalte das Ende und das Zukünftige, so viel davon in der Schrift vorliege: daß man nicht verschweige, warum Gott die Heiden, die keine Hoffnung hatten, zu Miterben, Ein-

*) Nach der Oxforder Ausgabe von Grabe.

rleibten und Theilhabern der heiligen Gemeinschaft geacht habe; daß man offenbare, wie dieses sterbliche leisch die Unsterblichkeit anziehe und das Vergängliche ie Unvergänglichkeit; und daß man endlich verkünde, ie Er spricht: das kein Volk war, sey mein Volk, und eliebt, was nicht geliebt war; und wie die Einsame viel ehr Kinder hat, denn die den Mann hat. — In diem Allen aber und Aehnlichem ruft der Apostel aus:) welch' eine Tiefe des Reichthums, beyde der Weisheit nd Erkenntniß Gottes u. s. w.!"

Darin ist angedeutet die vereinte und sich gegenseitig urchdringende Johanneische und Pauliniſche Gnosis ihrem Inhalte nach. Unbestimmt ist das Verhältniß beyder Formen zu einander. Diese Bestimmung, so wie die innere physiologische Darstellung des Glaubens und Wissens konnte nur von der Alexandrinischen Schule ausgehen. So war es auch! Clemens von Alexandria und sein Schüler Origenes, jener theoretisch, dieser praktisch, jener in zerstreueten Notizen und in allgemeinen Zügen, dieser in einem großartigen System und im Einzelnen, so vollenden beyde das erste Gebäu des christlichen Wissens, welches, obwohl in der nationalen Gestalt des Griechenthums, dennoch in seinen Hauptformen sich erhalten hat bis auf den heutigen Tag.

Clemens stellet den prophetischen Ausspruch: wofern Ihr nicht glaubt, werdet Ihr nicht erkennen! — als Thema all' seiner Betrachtungen über diesen Punct voran. Unsicher im Gebrauch der Worte: φιλοσοφία und γνῶσις, aber klar und entschieden in den Grundbegriffen der πίστις und γνῶσις, *) zeigt Clemens zuerst, daß weder der Glaube, dünn und allein, wie Viele ihn haben und wollen, ohne alle Erkenntniß; noch auch diese ohne jenen, sondern beyde vereint das Maaß des Christlichen Lebens erfüllen. Nachdem er der Christlichen Erkennt-

*) Strom. ed. Col. lib. 1. S. 290 ff.

nißliebe, der Christlichen Philosophie, ihre volle Wür gegeben, ihre Unschädlichkeit einer Seits, andern Seit ihre Nothwendigkeit klar dargethan hat, sucht er zu n weisen:*) der einzige Weg der Wahrheit, wonach u Philosophie strebe, sey der mit der Furcht Gottes v verbundene Glaube, in welchem die Wahrheit durch J sum Christum gegeben und geoffenbaret sey, und a welchem derselbe ausströme. Der Glaube aber, n nur Grund der Erkenntnißliebe, sondern auch aller E kenntniß, sey nicht so leer und barbarisch, wie die Gr chen wähnen; er sey vielmehr eine freye Bewegung de ahnenden Geistes, mit der Gottesfurcht aufs innigst vereinigt, er sey eine Zuversicht und Grundhaltung des Gehofften und eine feste Ueberzeugung von den unsichtbaren Dingen. Da der Glaube eine freye Geisteskraft sey, so könne er nicht seyn ohne die Thätigkeit des Ueberzeugens und des Beweisens; hieraus aber entspringe die Wissenschaft des Glaubens, die ἐπιστημη, deren fester Grund der Glaube sey. Dieses Glaubens Grund aber sey nicht wiederum die ἐπιστημη, sondern die Offenbarung der Schrift, welche ohne Auslegung nicht verstanden, aber auch ohne die kirchliche Regel, in der die πιστις enthalten sey, nicht ausgelegt werden könne.**) Hier gilt, heißt es, das Wort der Schrift: wer da hat, dem wird gegeben. So also dem Glauben die Erkenntniß, der Erkenntniß die Liebe, der Liebe aber das Erbe. In voller Gemeinschaft und gegenseitiger Durchdringung des Glaubens, der Erkenntniß und Liebe, welche alle drey aus der Gnadenfülle des heiligen Geistes ausströmen, gelangt der Mensch aus der Unruhe und dem Leiden des bloß menschlichen Lebens und Erkennens zur göttlichen Ruhe und zum Schauen von Angesicht zu Angesicht. Der erste Gnadenact des heilsamen Evangeliums ist die

*) Strom. lib. 2. S. 359 — 61.

**) Ebend. 2. S. 362. und lib. 6. S. 676.

Wandlung der Völker aus dem Zweifel zum Glauben, der zweyte ist die Wandlung und Erhebung aus dem Glauben zur Gnosis. Diese aber endet in der Liebe und in dieser befreundet und einigt sich vollkommen das Erkennende Subject mit dem zuerkennenden Object. *)

Das Leben des wahren Gnostikers, so wie sein Erkennen, ist ein zwiefaches, ein der theologischen Seite im engeren Sinn, und ein dem Ethischen zugewendetes. Das Erkennen selbst aber nach der zwiefachen Seite, entweder contemplirend, oder speculirend, hingewendet hat als Organ entweder die symbolische, oder die dialektische Erkenntnißweise. So wird die Gnosis des Christenthums geschmückt und reichlich ausgestattet mit allen Künsten und Virtuositäten des Wissens und Lebens; diese werden, in das Christenthum aufgenommen, geheiligt und gereinigt, und das Christenthum dadurch Meister und Herr aller Dinge. **)

Noch klarer erscheint, was das Wesen der Christlichen Gnosis sey, durch die Aufweisung des Unterschiedes zwischen ihr und der Griechischen Weisheit. Scheidend tritt zwischen beyde die Größe, der äußere Umfang der Erkenntniß, die Herrlichkeit und Macht der Beweise, endlich die göttliche Kraft, welches Alles aus dem Glauben in der Schrift hervorgehet. Wir sind, sagt Clemens, von Gott gelehrt, und in den wahrhaft heiligen Schriften vom Sohne Gottes unterrichtet. Indem er von der Griechischen Philosophie die falsche Münze der Spitzfündigkeiten, der Sophistik sondert, und derselbigen Kraft des ewigen Logos, die Sehnsucht und Ahndung der Wahrheit zuschreibt, räumt er ihr ein die pädagogische Kraft der Hinleitung, Vorbereitung und Mitwirkung zum Glauben. ***) Die Christliche Gnosis ist, weil sie die

*) Strom. lib. 7. S. 731. ff.

**) Ebend. S. 708 ff.

***) Strom. lib. 1. S. 282 ff.

Wahrheit hat, festhält und nur menschlich erleuchten und erheitern will, die höchste zur Liebe sich aufschließende Blüthe und Frucht des Glaubens. Beyde, Glaube und Liebe verhalten sich, wie Ursprung, Anfang und Ende. Christus ist Beydes zugleich, Grund und Gipfel; durch ihn sind Anfang und Ende. Wie die beyden Spitzen der Dinge, Anfang und Ende, der Erkenntniß verborgen liegen und der Offenbarung gehören, so Glaube und Liebe.*) Die Erkenntniß aber, indem sie wurzelt im Glauben, ihre Blüthe und Frucht hinauftreibt zur Liebe, verknüpft beyde mit einander in Christo. Und so ist die πίστις die kurze Erkenntniß der nothwendigen, ewigen Dinge; die γνῶσις aber die sichere und starke Aufweisung und Erweisung der durch den Glauben empfangenen Dinge, erbauet durch die Lehre des Herrn auf den Glauben, und hinaufführend zu dem Unwandelbaren, dem in der wahrhaftigen Wissenschaft Ergreifbaren, — zu der einigenden, und alle Gegensätze in der göttlichen Einheit versenkenden Liebe.**)

Man sieht, die Grundbegriffe der Gnosis und des Glaubens, so wie das Grundverhältniß beyder zu einander, sind im Clemens wie im Irenäus ganz dieselbigen. Die πίστις ruhet, nach Clemens wie nach Irenäus, in dem biblischen Kanon; das apostolische Symbol, als regula fidei, ist beyden der kurze Inbegriff der kanonischen πίστις. Auch Inhalt und Form der Gnosis ist von beyden gleich aufgefaßt; und auch die Clementinische Gnosis vereinigt das Paulinische und Johanneische Element.

---

*) Strom. lib. 7. S. 731.

**) Strom. 7. S. 732: Ἡ μὲν οὖν πίστις σύντομός ἐστιν, ὡς εἰπεῖν, τῶν κατεπειγόντων γνῶσις; ἡ γνῶσις δὲ, ἀπόδειξις τῶν διὰ πίστεως παρειλημμένων ἰσχυρὰ καὶ βέβαιος, διὰ τῆς κυριακῆς διδασκαλίας ἐποικοδομουμένη τῇ πίστει, εἰς τὸ ἀμετάπτωτον καὶ μετ' ἐπιστήμης (καὶ) καταληπτὸν παραπέμπουσα. — Ἡ δὲ (γνῶσις) εἰς ἀγάπην περαιουμένη, ἐγθείδε ἤδη φίλον φίλῳ τῷ γιγνωσκομένῳ παρίστησιν καὶ τάχα ὁ τοιοῦτος ἐνθένδε ἤδη προλαβὼν ἔχει τὸ ἰσάγγελος εἶναι.

Eben so ist von beyden die Gnosis aus der früheren apostolischen Popularität und Oeffentlichkeit hereingezogen in die sogenannte disciplina arcani, im Gegensatz gegen die πίστις, welche dem Volke gehörte und den Uneingeweiheten. *) Dieß hatte aber ursprünglich seinen Grund in der natürlichen Scheu der noch nicht zum klarsten Bewußtseyn der Reinheit, Richtigkeit, und Wahrheit gelangten Philosophie, welche ihr Schwanken zwischen Wahrheit und Irrthum, göttlichem und menschlichem Wissen nur zu deutlich fühlte. Clemens aber hat mehr als Irenäus und als ein Alexandrinischer Philosoph den inneren und äußeren Zusammenhang, die formelle und physiologische Bildung klar und deutlich aufgewiesen; so daß es dem Origenes leicht wurde, das große Gebäude der Christlichen Theologie in ihren Hauptbestandtheilen so aufzuführen, daß wir noch jetzt nur staunen und auf den Grund der Wahrheit darin weiterbauen können. **)

In dieser Vollendung ist das Gebäu der Christlichen Theologie geblieben, so lange die Griechische Kirche blühete. Die Lateinische erbte diese Vollendung, bauete aber nur in einer kurzen Periode weiter, bis die Nacht der Barbarey hereinbrach, und in dieser mit dem allmählichen Erwachen des Germanischen Geistes eine neue Periode begann, in welcher ein neuer Bildungstrieb durch strenge Scheidung der Theologie und Philosophie im gemeinsamen Kreise des Christenthums zu der universalhistorischen und wahrhaft philologischen Höhe hinanstrebte, wohin wir Alle jetzt blicken, als auf unser Ziel.

Diejenigen nun, welche in der obenbezeichneten Art die wahre Gnosis auf dem Grunde des Glaubens entfalteten und weiter zu bilden versuchten, bis an den Schluß dieser Periode, haben dieß gethan in zwey durch die innere

*) S. Strom. lib. I. S. 279.

**) Ich meine hier vorzüglich das dogmatische Werk des Origenes de principiis und sein großartiges System der Auslegung.

und äußere Geschichte der Kirche und des Dogma's bedingten Hauptmomenten. Der erste Moment ist die Entfaltung und Weiterbildung des Objects der Johanneischen Gnosis; des zweyten Momentes Bildungsstoff ist die Pauliniſche Gnosis. In der Geschichte dieser beyden Momente bildet sich, auf dem Grunde der festgehaltenen πίστις, der Gegensatz zwischen der katholischen Orthodoxie und Heterodoxie.

Es war natürlich, daß, da der Inhalt der Johan. Gnosis rein Griechisch war, das in der Geschichte der Christlichen Gnosis überhaupt zuerst auftretende Griechenthum nach vollendetem apostolischen Zeitalter die Anfangsworte des Johanneischen Evangeliums zum ausschließlichen Gegenstand seiner Erkenntnißliebe machte. Die Pauliniſche Gnosis konnte ihrer Natur nach gleich Anfangs weiter vollendet und systematischer ausgebildet werden; sie mußte in ihrer kanoniſchen Entfaltung der nach andern Dingen strebenden Griechen vollkommen genügen. Länger als vier Jahrhunderte beschäftigten sich daher die Griechischen Väter, und ihre Schulen zu Alexandrien und Antiochien vorzugsweise nur mit dem λόγος τοῦ θεοῦ, und mit der metaphyſischen Untersuchung und dogmatiſchen Vollführung der Trinitätslehre. Fest blieb bey Allen das Wort: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο; man fragte aber zuerst, was der λόγος sey, in welchem Verhältniß zu Gott, dann was das πνεῦμα sey und wie und auf welche Art, Gott Vater, Sohn und heiliger Geist Eins seyen und doch drey Personen in der Gottheit. Weiter fragte man auch, wie und auf welche Art in Jesu Christo der λόγος Fleisch geworden und wie sich beyde Naturen, sowohl in physischer, als ethiſcher Hinsicht zu einander verhalten. Die Griechische Beantwortung dieser Fragen bildet die Dogmengeschichte der fünf ersten Jahrhunderte und gerade so lang dauerte die wahre Blüthe der alten Griechischen Kirche.

Herder hat in seiner Auslegung des Joh. Ev. dem Apostel eine Rede in den Mund gelegt an die über jene Fragen streitenden Väter. Darin werden die Orthodoxen sowohl, als die Heterodoxen nach dem Kanon der Joh. Gnosis getadelt wegen ihrer Speculationen und Spitzfündigkeiten; „hinweg mit euren Speculationen von den Abgründen vor aller Zeit!“ so schließt diese Rede.

Richtig und tief gesehen hat Herder, und seine Ansicht ist die unsrige. Die Orthodoxie dieser Väter war keine im Sinn der Evangelischen und Johanneischen Wahrheit, ganz rein und lauter von allem Irrthum; sie war kein Werk des von Johannes also bezeichneten Geistes der Wahrheit an sich, sondern ein Werk der katholischen Uebereinstimmung bloß menschlicher Weisheit. Die Symbole dieser Orthodoxie sind nicht kanonisch, sondern nur kirchlich, und unterscheiden sich von den Symbolen der Heterodoxie nur durch die größere, aber immer nicht absolute Richtigkeit und Congruenz des dogmatischen Ausdruckes mit dem religiösen Gefühl der heiligen Schrift. Daraus, daß diese Orthodoxie und Heterodoxie sich nicht verhielten zu einander, wie Wahrheit an sich, und Irrthum, sondern sich nur von einander unterscheiden durch größere und geringere Wahrheit des menschlichen Wissens, erklärt sich auch, daß und warum die Heterodoxie jener Zeit sammt ihrem Streit unvertilgbar sich forterhält und nicht eher weichen wird, als bis die orthodoxen Symbole aus ihrer strengen dogmatischen Form sich weiter in den Geist und das Leben der Schrift zurückverwandeln. Dieser gemäß können wir nur sagen, weder Athanasius, noch Arius hatte Recht und das Wahre: dieses ist allein in der Schrift.

Der Grund dieser Erscheinung ist ganz einfach dieser: Was Johannes in seiner Gnosis auf dem Wege der Contemplation, in symbolischer Darstellung und Sprache nach dem Zeugniß der lebendigen Geschichte, durch wahr-

haftige Offenbarung angeschauet; das wollten jene auf dem Wege der Speculation durch Dialektik vor aller Geschichte und Zeit erkennen und dem bestimmtesten Ausdrucke des Dogma's unterwerfen; nicht zufrieden, wie Johannes, das Geheimniß als unbegreifbar dargestellt und in Symbolen anschaubar gemacht, darnach aber in die Fülle des Glaubens versenkt zu haben, wollten sie dasselbige begreifen und der bildlichen Erkenntniß, als ein dem Verstande klares Wissen, zum Eigenthum geben. Darin lag der unselige Irrthum, und das tragische Schicksal der Orthodoxie, mit der Heterodoxie den Irrthum so wie die Wahrheit zu theilen.

Als dieser Streit zwischen beyden mit ewigem Zwiespalt geendigt hatte, begann ein neuer Streit auf dem Grunde der Pauliniſchen Gnosis, sich innerhalb anschließend an die Griechische Entfaltung des Geheimnisses von dem Verhältniß beyder Naturen in Christo. Wohin es führt, wenn man über die Pauliniſche Lehre von der Erwählung, der Gnade und Freyheit, dem Glauben und dem Werke in sittlicher Hinsicht weiter hinausstrebt, das zeigt der echt Lateinische Streit zwischen dem Augustinismus und Pelagianismus. Nur die Pauliniſche Gnosis, nicht aber der Semipelagianismus, löst den Zwiespalt. Keiner hat Recht, einzig und allein das Wahre; nur Paulus hat es. Warum? Weil, was Augustin und Pelagius in scharfen logischen Gegensätzen, ohne die Einsicht derselben in dem Leben und in der Liebe zu suchen, vorwitzig und erkenntnißlustig in dem Einzelnen darlegen und aufweisen für die Erkenntniß, Paulus durch lebendige Dialektik, welche die Einheit der bewegten Gegensätze sucht, darweist in dem geheimnißvollen Zusammenhang des Ganzen auf dem ethischen Gebiet der Geschichte; darnach aber die Weiterfragenden in den Glauben und die Liebe eintaucht.

Hier sind dieselbigen Erscheinungen der Orthodoxie und Heterodoxie, wie bey den Griechen. Andeutend fü-

gen wir nur noch hinzu, daß in der Geschichte dieser beyden Hauptmomente die sich überspannende und die kanonische Ordnung der Christlichen Gnosis verlassende Wißbegier unter den Griechen aus der reinen Contemplation in die speculative Mystik, unter den Lateinern aus der wahren Speculation in die contemplative Mystik übersprang. — *)

Diese kurze Betrachtung der Christlichen Gnosis, sofern sie sich in den beyden Hauptzweigen, dem Paulinischen und Johanneischen, auf dem Grunde der πίστις verharrend, entfaltete und weiterzubilden suchte, sollte nur zur Verdeutlichung und volleren Klarheit der folgenden Betrachtung dienen über die Gnosis, welche in der bezeichneten Periode die πίστις verließ, und vernichtete.

Es ist und kann hier nicht der Zweck seyn, das Einzelne vollständig darzustellen; nur das Allgemeine in klaren bestimmten Umrissen soll gegeben werden.

Das, was die Alten im Gegensatz gegen die wahre Gnosis der christlichen Kirche Gnosticismus nannten, ist ein zum Theil vor, zum Theil nach Christi Geburt Entstandenes und Ausgebildetes. Zuerst war es, wie im Philo, ein das Judenthum, als das geschichtlich Reale überwältigendes, dann aber, als Christus erschienen war und die evangelische Botschaft der Apostel sich verbreitet hatte, ein das Christenthum, als die geschichtliche Realität, in sich auflösendes, idealistisches System orientalischer Theosophie. Wir leugnen nicht, daß dieses System durch die Periode der in sich selbst zerfallenden Griechischen Systeme hindurchgegangen, und namentlich Griechische Sprache und Ausdrucksweise an sich genommen; aber wir müssen, den Nachrichten der Alten ver-

*) Wir begnügen uns hier mit diesen Andeutungen, sind aber gewillet, dieselben, sobald Ort und Zeit bequemer sich darbieten, ausführlicher darzulegen und diese Grundansicht unsrer Dogmengeschichte in der That und Wahrheit zu erweisen.

trauend, behaupten, daß der Grundcharakter und die Grundform des Gnosticismus rein Orientalisch sey.

Denn es fehlt dem Gnosticismus der eigenthümliche und vollkommene Gebrauch der Griechischen Dialektik: was davon hie und da erscheint, ist nur angelernt, am häufigsten verdreht. Auch fehlt ihm der der Griechischen Philosophie eigenthümliche Charakter des Immanenten, und der nur auf die Natur gerichteten Speculation, welche aus dem Materialismus stufenweis hinaufsteigt zum Idealismus; vielmehr ist der Gnosticismus rein contemplativ, er richtet sich ganz und gar nur auf das transcendentale Verhältniß des Endlichen zum Absoluten, ist rein idealistisch und kann sich nur verständigen durch die mystische Symbolik der Zahl oder der Sprache. Diese Gnosis ward die Denkweise aller derer, welche in der Erkenntnißlust bloß menschlicher Weisheit vergebens nach der Demuth trachteten, sich in das lebendige Wasser der Christlichen πίστις einzutauchen, und sich darin zu versenken. Sie steht stolz und eifersüchtig auf ihre Selbstständigkeit dem Christenthum gegenüber, als der ἀντιχρίστος, und will, statt daß die wahre Christliche Gnosis, demuthsvoll am Glauben festhaltend, sich aus dem geschichtlichlebendigen Kanon entfaltet und durch denselben aus Wasser und Geist neugeboren wird, über den Glauben herrschen, und von der Höhe ihrer Philosopheme, die statt des Glaubens gelten sollen, über den Kanon gebieten, und denselbigen gnostificiren, gleichsam als hätte sich den Worten des evangelischen Rufes, wie Nikodemus, geantwortet: Wie kann ein Mensch geboren werden, wenn er alt ist; kann er auch wiederum in seiner Mutter Leib gehen und geboren werden? Uralt war diese Weisheit; aber nicht älter, als der Fall, der Charakter des Falls war ihr tief eingeprägt. In ihrer Mutter Leib konnte sie nicht heimkehren, um die uralte Sehnsucht des wahren Wissens zu befriedigen. Diese trieb vorwärts und riß sie gewaltsam zuerst zur Zukunft und

der Weissagung, wie in der Jüdischen Gnosis der Fall ist, dann aber in der Erfüllung der Zeit, zur erfüllten Gegenwart in Christo hin. Die Kraft ihrer ursprünglich vom Glauben der ursten Offenbarung losgerissenen Selbstständigkeit war zu gewaltig, als daß sie nach der Jahrhundertlangen Uebungszeit des bloßen Idealismus und seiner ungeheuren Denkkraft unbändig geworden, sich nicht hätte hineinstürzen sollen in die Tiefen des realen Wissens im Christenthum. Weil sie aber die Wahrheit desselbigen ohne Demuth und Selbstverleugnung suchte, mit unreinen Händen dem Heiligthume nahend: so empfing sie nur statt des Lichtes Schimmer, statt des göttlichen Glanzes dämonische Blendung, und mußte in der Strafe des Hochmuths und der ewigen Leugnung untergehen. Aber dieß geschah nicht eher, als bis sie den Cyclus des Irrthumes vollständig durchlaufen und durch eigene Gewalt ihre Kraft vernichtet hatte.

Die Alten schon wiesen zurück auf den tiefer Orientalischen Ursprung dieser Weisheit. Herder pochte gleichsam darauf. Wir haben, dem Gesagten zu Folge, keinen Grund dieß zu leugnen; vielmehr den neueren Untersuchungen gemäß das volle Recht, den Ursprung des Gnosticismus in Persien und Indien zu suchen.

Friedrich Schlegel hat die innere Entfaltungsgeschichte der Indischen Philosophie, welche offenbar der Stamm aller Orientalischen ist, auf eine Weise dargelegt, die, wie sehr sie auch nur angedeutet ist, doch durch alle neuere, tiefergehende Forschungen den vollen Preis der Bestätigung und der tieferen Begründung gewonnen hat und gewinnen wird. Sie ist kurz diese:

Die allererste Gestalt der Indischen Philosophie, welche durchweg die Aufgabe der Kosmogenie festhält, ist das System der Emanation und der Seelenwandrung, dargestellt in dem Gesetze Manu's, dem ältesten Denkmahl des Indischen Lebens und Wissens. Darnach wird der ewige Geist, der Vater des Weltalls, auf die

höchste Höhe der Selbstheit und Ichheit gestellt, als in sich vollkommen selig und wahrhaft seyend: Alles Endliche aber, in seinem Daseyn unselig, entfließt der Urquelle in einem unaufhaltsamen traurigen Herabsinken von der vollkommenen Seligkeit des göttlichen Wesens begriffen, so daß Alles in steter Verschlimmerung und Verderbung und so mit in steter Betrübniß der Schuld und des Todes stufenweise abwärts steigt. Nach dieser Ansicht ist alles beseelt und Alles voll Götter; in einer unendlichen Allgötterey stellen und ordnen sich die mythologischen Geschlechter der Aeonem. Und wie Alles abwärts steigt und der Geist in unaufhörlicher Seelenwandrung sich in die Materie herabsenkt, so steigt auch Alles im tiefen Gefühl des göttlichen Ursprungs aus der sittlichen Verderbtheit wieder aufwärts zu Gott, und strömt, in ewigen Bußübungen und Reinigungen begriffen, zu der Fülle des göttlichen Lebens zurück, und wird darin verschlungen. An dieses System der Emanation aber knüpfte sich der *strengste* Fatalismus. Nach der eigenen Lehre dieses Systems von der steten Verschlimmerung und Verderbung, verwandelte sich der ursprüngliche Idealismus der Emanationslehre nothwendig in den astrologischen Fatalismus, den schwärmerischen Materialismus und den mysteriösen Naturdienst mit allen Künsten der Magie und des dämonischen Magnetismus. Auf jener Höhe des rein geistigen Lebens konnte der bloß menschliche Gedanke nicht verharren; er mußte herabsinken in die Tiefen der dunklen Naturgewalten.

Im Gegensatz und Widerspruch gegen den physischen oder metaphysischen Idealismus der Emanationslehre, und den daraus nothwendig hervorgehenden Fatalismus, aber jünger, als dieser, bildetete sich im Orient das System des Dualismus, der ethische Idealismus, die Religion des Lichtes.

Ursprünglich alle Aufgaben der Kosmogenie dahintenlassend, faßte dieses System, weil es sich vorzugsweise

auf das Ethische allein richtete, den Unterschied des Guten und Bösen scharf auf, und festigte denselben in dem von Ur an vorhandenen Gegensatz und Kampf zwischen dem guten und bösen Princip, zwischen dem Licht und der Finsterniß. Die Ideen der Geisterwelt, die Urbilder der Dinge und die Kräfte der Natur, in der Lehre der Emanation als hylozoistische Wesen erscheinend und Alles erfüllend, sind in der Lehre des Dualismus reine Hypostasen, voll Thätigkeit, Leben und Freyheit individueller Naturen. Freylich werden auch diese Hypostasen Gegenstand der willkührlichsten Dichtung und Mythologie. Aber selbst in den Phantasien der üppigsten Dichtung erkennt man die Grundidee der Menschwerdung, der Incarnation, und in dieser das Grundgefühl der Erlösung. Die Aufgabe aber des ganzen Systems, bis zum Ursprung und bis zur Vernichtung des Bösen hindurchzudringen, ist nur unvollkommen gelöst. Das Princip der Menschwerdung und Erlösung steht zu isolirt, um wahrhaftiges Princip der Versöhnung zu werden. Da aber dieses in der strengen Zweytheiligkeit des Dualismus nicht gefunden werden konnte; so suchten gewaltige Naturen die Erlösung in der freyen Wahl ungeheurer Büßungen und Reinigungen, mildere und sanftere aber in der demuthsvollsten Ergebung und Liebe. Davon aber schloß sich leicht der den reinen Naturdienst des Lichtes in eitlen Ceremoniendienst, astrologischen Magismus und Mysteriosophie verkehrende Aberglaube.

So lange dieses System des Dualismus System des Lebens und des religiösen Gefühls blieb, erhielt es sich auf der Höhe des rein ethischen Idealismus. Die Versöhnung und Einheit, welche gesucht ward, fand ein Jeder subjective in dem freyen Kampfe seines Lichtlebens mit der Finsterniß. Darnach aber, als die nie ruhende Frage und Sehnsucht nach Versöhnung und Einheit Gegenstand des religiösen Lebens der Einzelnen zu seyn aufhörte, und der Gedanke und die Vernunftweisheit die ob-

jective Realität jener Einheit und Versöhnung suchte: mußte nothwendig der ethische Dualismus sich in Pantheismus verkehren. Ist Ahriman mit dem Ormuzd versöhnt, vereinigt, dann verschwindet der ewige Unterschied und Gegensatz des Guten und Bösen, und das furchtbare Wort, daß Alles Eins, Alles aber auch Nichts sey, ist ausgesprochen. Die sittliche Kraft des Lebens ist dann gebrochen, und Alles strebt entweder in furchtbarer Selbstvernichtung zu der Seligkeit des Nichts, oder bewegungslos versenkt sich Alles in der leeren Einheit. Der reale Gegensatz zwischen dem Guten und Bösen löst sich in diesem System auf in den logischen des Positiven und Negativen; und das Combinationsspiel der Zahlenmystik beginnt und begreift das Wesen der Dinge, nach einem festen Mechanismus, in dem bloßen Schematismus der Zahlenverhältnisse, welche sich alle aus ihrer Mannigfaltigkeit auf das Grundverhältniß der Einheit und der Zwiespaltigkeit derselben in das Positive und Negative zurückführen lassen.

So schloß sich der Entwicklungsgang der Orientalischen Philosophie. Ihr Lauf war, wie der der Griechischen Philosophie, vollendet, als Christus erschien. Es waren die Zeiten der Verwirrung aller Elemente des bisherigen Lebens und Wissens; der Gnosticismus, der sich der reinen Christlichen Gnosis gegenüberstellte, war ein Product dieser Verwirrung. Was sich sonst floh, suchte sich jetzt; selbst das Fremdartigste und Unvereinbarste strebte nach Verwandtschaft und Einigung. Die Schulen und somit auch die klaren Formen der Griechischen Philosophie waren im Eklekticismus untergegangen; die Systeme der Orientat. Weisheit, sonst getrennt von einander und im strengen Gegensatz, verschmolzen in einander und verdarben sich gegenseitig. Zahllose Secten, deren Häupter mehr durch die Kühnheit und Keckheit ihrer Mischungen, als durch die Klarheit und systematische Strenge der Lehre herrschten, kämpften jetzt gegeneinander, und

außer den Secten erstanden eine Menge einzelner Meinungen, deren inneren Zusammenhang und natürliche Entfaltung man vergebens sucht. Es ist, als hätte der neue Himmelsglanz des Christenthums in tausendfachen Reflexionen und Blendscheinen die Gemüther nur noch verwirrter gemacht und verstockter gegen die Wahrheit. Man trachtet umsonst darnach, in den Gnostischen Verwirrungen dieser Zeit einen naturgemäßen Gang entweder nach den Principien der Orientalischen oder Griechischen Weisheit, oder endlich der reinen Christlichen Gnosis zu entdecken. Und wahrlich die Schuld davon können wir weder dem Irenäus, noch dem Epiphanius, noch den Andern, welche uns jene Verwirrungen aufgezeichnet haben, aufbürden.

Indessen läßt sich doch von dem Tieferforschenden wenigstens ein Widerschein der uralten Ordnung entdecken, nach welcher der Gnosticismus der Christlichen Periode, wiewohl in Griechischen Formen, sich dennoch aus dem Emanationssystem durch den Dualismus hindurch bis zur völligen Endschaft im Materialismus und Pantheismus entfaltet hat. Es ist kein Cyclus der Wahrheit, sondern ein Cyclus des Irrthums und der Verwirrung: aber dieser läßt sich nach seinen inneren Verhältnissen ziemlich vollständig aufweisen. *)

Schon der Apostel Paulus redet von einer mit dem Christenthum unvereinbaren Philosophie seiner Zeit, φιλοσοφία οὐ κατὰ Χριστὸν, einer falschberühmten Weisheit, ψευδωνύμος γνῶσις, einem Magismus, γοητεία, der mit dem Naturdienst der Orientalischen Weisheit, Aeonenmythologie und der strengen Reinigungs- und Enthaltungsdisciplin derselben genau zusam-

*) Was hier nur angedeutet werden kann, sind wir gesonnen, nächstens in einer ausführlichen Beurtheilung und litterarhistorischen Kritik des classischen Werkes von Neander, über die vornehmste Entstehung der vornehmsten gnostischen Systeme, und der Commentation von Lewald de doctrina gnostica, auszuführen und tiefer zu begründen.

menhing. Der Streit des Apostels dagegen ist klar, so wie sein Sieg darüber durch die wahre Gnosis einleuchtend. Wie wenig man auch die Gestalt der Gegner deutlich erkennen kann, so viel sieht man, es war zunächst nur die ethische Verwirrung jener Zeitphilosophie, welche das Paulinische Evangelium in Kleinasien feindlich berührte. Der Hauptgegensatz des Apostels war ein ganz anderer: der Irrthum des Judenthums in Beziehung auf den ethischen Mittelpunct des Christenthums, den Glauben und die Versöhnung darin.

Die Schlußepoche der Christlichen Gnosis in den echten Schriften des Johannes war und konnte ebenfalls nicht seyn ohne einen scharfen Gegensatz. Die folgende Untersuchung wird zeigen, wie schwer es ist, diesen Gegensatz genau zu bestimmen: aber so viel erkennt man aus der Bezeichnung des Antichrists 1 Brief 4, 3, daß es die metaphysische Verwirrung der Zeit war, mit der Johannes zu kämpfen hatte.

In den Schriften des Paulus und Johannes, so wie in der dunklen Bezeichnung des Simon Magus bey Lukas, bemerkt man offenbar die ersten Keime des späteren Gnosticismus, auf der einen Seite den Beginn des Dualismus und seiner Entartung, auf der andern aber den Anfang der Emanationslehre und ihrer Entstellungen. Alles aber ist noch in der ersten Verwirrung und in dem scheuen, stutzigen Zurücktreten der falschen menschlichen Gnosis vor dem göttlichen Christenthum.

Gehen wir weiter, über das apostolische Zeitalter hinaus, in die Zeit der apostolischen Väter; so sieht man zwar den harten Kampf des verworrenen Judenthums und Griechenthums: aber von jenem Ocean des Irrthums im Gnosticismus hört man nur erst das ferne Toben und Brausen der ersten an das Christenthum anschlagenden Wellen und Wogen. Erst mußte das Griechen- und Judenthum verschlungen werden; von dieser Beute gesättigt aber drang das wilde Meer herein in der Mitte des zwey-

ten Jahrhunderts, um in seinem Stolz auch das Christenthum zu verschlingen. Hier aber hieß es: Bishieher und nicht weiter!

Mit Basilides und Valentin, sammt ihren Secten, beginnt der Gnosticismus das Christenthum in sein schon vollendetes Gemisch hinabzuziehen. In diesem Gemisch war das Emanationssystem mit dem Dualismus vereinigt, beyde ziemlich erkennbar selbst in der gigantischen Urgestalt des Systems. Vorwaltend und vorangehend war die aus beyden Systemen gemischte Kosmogenie, der erste Theil; untergeordnet und nachfolgend die Ethik des Dualismus im Wiederscheine des reinen Christenthums. In Folge des Emanationssystemes war Christus einer der Aeonen, und der Logos versank und zersprang in die mythologischen und allegorischen Genealogien theils der Hypostasen, theils der hylozoistischen Naturwesen. Dem Dualistischen Princip gemäß zerspaltete sich die im Glauben des Christenthums gewonnene Einheit und Versöhnung, der fleischgewordene Logos erlag der schärfsten Sonderung der beyden Naturen, die σαρξ ward Schein und die Erlösung durch Christum ein Spiel des Doketismus. Geschichte und Wort des Christenthums wurden eine Beute der allegorischen Willkühr, und der lebendige Zusammenhang der zeitlichen Entfaltung in der Geschichte ward zerrissen und vernichtet. Durchweg herrschte der Geist des Antichrists, der da leugnet, Jesus sey der Christ im Fleisch erschienen, der Geist des leugnenden Idealismus, der die Realität der Geschichte in sich zerdrückt und auflöst, um zu herrschen, und in nie gesättigter Begier nach dem Realen zu dem Throne Gottes hinaufzusteigen mit Titanenwuth.

Die Emanationslehre Valentins, vereinigt mit dem logischen Pantheismus und der daraus hervorgehenden Zahlen- und Buchstabenmystik, erreichte den höchsten Gipfel des leugnenden Idealismus im Markus; die vollkommenste Entartung jener Lehre, der Hylozoismus, ist im Bar-

desanes sichtbar. Die wilde Lust dieses Hylozoismus, welche mit ihrem losgebundenen Zeugungstriebe sich in dem vernunftlosesten Naturdienst und Magismus versenkt, erscheint in den Ophiten. Siehe da, das Ende des Idealismus in dem entsetzlichsten Materialismus!

Von einer andern Seite entwickelt sich das Princip des Dualismus, nur der ethischen Seite zugewendet, zuerst theoretisch im Saturnin, darnach aber überwiegend praktisch im Marcion. Des letzteren Lehre ist vorzüglich darum im höchsten Grade merkwürdig, weil es zeigt, wie der Dualismus, einzig und allein im unmittelbaren Leben festgehalten, dem urchristlichen Kanon der Wahrheit sich wenigstens scheinbar befreunden, sich ihm unterordnen kann. Marcion wollte nur das Christenthum auslegen, den geschichtlichen Kanon der urchristlichen Wahrheit durch die Gnosis erklären; aber indem er dieß that nach einer selbstgewählten Weisheit, versank er in Irrthum, von dem selbst sein Festhalten an der ethischen Gnosis des Apostels Paulus ihn nicht befreyen konnte.

Schon sein Schüler Apelles suchte aus dem Dualismus zur höheren Einheit hinaufzusteigen, aber er fand sie nicht im festen Glauben, er ahndete sie nur im schüchternen Wissen.

Dahin, wo der Orientalische Gnosticismus endigte, führte den Christlichen, Carpokrates. Er stürzte auf dem Wege, zur Einheit des Zwiespaltigen zu gelangen, in die γνῶσις μοναδική, den Pantheismus der bloßen Vernunft, und indem er sich auch in ethischer Hinsicht dem: Alles ist Eins und Alles ist nichts! — hingab, vernichtete er den Unterschied des Guten und Bösen, somit also auch den Mittelpunct des Christenthums, das Bedürfniß der Erlösung und Versöhnung. Dadurch verjagte und verbannte er sich selbst aus dem Garten des Christenthums, und mit dieser Verbannung schloß sich der Cyclus des Irrthumes und des Leugnens. Dieses hatte den höchsten Gipfel erreicht, und vernichtete sich selbst.

Alles Nachfolgende ist nur Wiederholung irgend einer der schon vorhandenen Gestalten des Christlichen Gnosticismus, und stellt sich nothwendig aus dem Christenthume heraus, wie der Manichäismus und Sabäismus, denen auch nicht einmahl mehr die Ehre des Christlichen Ketzerthumes gebührt, so wenig, als dem Muhammedanismus. Der Versuch des Orientalischen Gnosticismus, das Christenthum in sich zu verschlingen, war nun auf ewig vernichtet; der weltüberwindende Glaube blühete nach vollendetem Siege zu neuem Kampfe auf, und in Beziehung auf die Ueberbleibsel jener stolzen Weisheit des Orients gilt das Wort: Wer nicht glaubet, der wird verdammt werden! Ja so verdammt, daß nur das Licht des Evangeliums, den Ungläubigen immer von Neuem und immer reiner dargeboten, im Stande ist, durch seinen Sieg jenen Verblendeten, denen ihrer eigenen Weisheit Verständniß verborgen ist, jene Veroffenbarungen Gottes, ihre Wahrheit, wie ihren Irrthum, auszulegen, klar, heiter und begreiflich zu machen.

Nach diesen Vorbereitungen, können wir nun die beyden noch rückständigen Fragen, zusammengefaßt, klar und kurz beantworten. Also! Hat das gnostische Lehrevangelium des Johannes einen polemischen Charakter und was für einen?

Die uralte Bemerkung, daß das Ev. des Joh. einen polemischen Charakter habe, ist ein wesentlicher Theil der kirchlichen Tradition in Beziehung auf dieses Evangelium. Es schließt sich daran der polemische Gebrauch desselben in der alten Kirche. Aber eben so verschieden, als der polemische Gebrauch, ist auch der polemische Charakter des Ev. von den Alten und Neueren bestimmt worden. Die Alten stritten, einstimmig über die spezielle polemische Tendenz, nur über die bestimmten Gegner des Johannes: die Neueren aber mehrten den Streit durch Behaupten und Leugnen nicht nur der speziellen, sondern auch der allgemeinen polemischen Absicht des Evangelisten.

Nur eine genauere Betrachtung über das Wesen und die Hauptformen der Polemik im apostolischen Zeitalter kann uns zur klaren Entscheidung des Streites führen.

Da das Christenthum, auf der einen Seite übermenschlichen und göttlichen Ursprunges, auf der andern Seite aber der menschlichen Natur theilhaftig, sich in die Reihe und Ordnung des weltgeschichtlichen Pragmatismus einfügte: so konnte es weder ohne Polemik, noch ohne Akkommodation in der Welt erscheinen. Christus war gekommen, das Gesetz und die Propheten zu erfüllen, um die Sehnsucht aller Zeiten zu befriedigen, und alles Wissens Fülle in sich zu vereinigen: aber auch, um des Gesetzes Handschrift zu tilgen durch den Glauben, um die Weisheit der Weisen zu Schanden zu machen, die Welt zu überwinden und den Fürsten dieser Welt. Und wie nun jenem zu Folge das Christenthum, und die es verkündeten, Allen Alles zu werden trachteten, um Alle zu gewinnen: so mußte es diesem gemäß mit den Waffen des Lichtes angethan und wohlgegürtet und in vollem Harnisch streiten und überwinden. Gerade indem es sich friedlich herabließ, zog es streitend hinauf, und seine Akkommodation ist ohne Polemik weder rein, noch denkbar.

Die Polemik aber eben so wie die Akkommodation des Christenthums ist theils eine bewußtvolle und absichtliche, theils eine absichtlose und unbewußte. Diese ist in dem urersten Act seiner Offenbarung, jene ist dem zweyten Act derselbigen eigenthümlich. Christus brachte das Schwert in die Welt, und dieses Schwert war ein zweyschneidiges. Es war das Schwert des Glaubens gegen den Unglauben, der Wahrheit gegen die Lüge, aber auch das Schwert der wahren Erkenntniß und Lehre gegen Irrthum und Unwissenheit. Jenes führet der heilige Geist, und sein Kampf ist unsichtbar und dem Worte unergreifbar. Das Schwert der Erkenntniß und Lehre und seinen Kampf führet die Gnosis, und es ist sichtbar in der Hand der Apostel, und seine schneidende, Mark und Bein durchdringende

Kraft ist im Wort. Ohne des heiligen Geistes Schwert aber hat das Schwert der Erkenntniß und Lehre keine weltüberwindende Gewalt und kehret beutelos in die Scheide zurück. Der kämpfende Glaube nun hat jene bewußtlose und unbeabsichtigte Polemik. Ein Schlag, und der neue Mensch steht da, wiedergeboren aus dem Wasser und dem Geist. Die kämpfende Lehre aber und Erkenntniß ist sich ihrer Polemik bewußt, beabsichtigt sie und durchdringt allmählig, beweisend, darlegend, wegräumend und widerlegend. Dieser große zwiefache Kampf des Christenthums ruhet nicht eher, als bis die Welt vollkommen überwunden ist: die streitende Kirche ist auf Erden und nur im Himmel die triumphirende.

Dem Gesagten zu Folge ist das Evangelium der πιστις ohne bewußtseynvollen Streit: als die historische Skepsis erschien, stritt nicht die Geschichte, sondern ihre streitende Gefährtin, die historische Kritik. Das Evangelium der Gnosis aber mußte nothwendig antithetisch seyn, es mochte nun, wie das Paulinische, die Geschichte Christi voraussetzen, oder wie das Johanneische dieselbe in sich aufnehmen. Jenes, das Paulinische, mußte um so mehr den Charakter der Polemik haben, je freyer sich derselbige in der selbstständigen Demonstration entfalten konnte. Wer lehrt und zum Glauben überzeugen will, muß die natürlichen Feinde, die Unwissenheit und den Irrthum, erst überwinden, ehe er die Wahrheit in den Herzen der Menschen für fest und sicher halten kann.

Der Irrthum und die Unwissenheit, welche der Christlichen Gnosis widerstrebten, — wurzelten sowohl in sittlicher als auch in intellectueller Hinsicht in der Gnosis der Alten Welt. Diese wollten, oder konnten sich dem Glauben entweder nicht unterwerfen, oder, obwohl unterworfen, ihn doch nicht verklären in sich, oder unverdrehet stehen lassen. Das Können und Wollen im höchsten Sinne wirkte zwar der heilige Geist: aber daß kein Hinderniß bleibe, kein menschlicher Zweifel und Irrthum,

das wirkte die streitende Gnosis des Christenthums. Wie nun die vorchristliche Gnosis, in Beziehung auf das Geweissagte und Ersehnte, in einem doppelten Irrthum befangen war, so fern sie den Glauben suchte: einmahl, was das ethische Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen in Christo, dann aber auch, was das physische Verhältniß zwischen Gott und der Menschheit in dem Sohne Gottes betrifft: so auch war die christliche Gnosis, so fern sie den Glauben zwar suchte, aber ihn nicht zum vollen Leben besaß, in einem doppelten Irrthum, indem sie entweder das ethische Verhältniß in der Erlösung und Versöhnung durch Christum, oder das metaphysische in der Menschwerdung Gottes in Christo verdunkelte oder verdrehete. Nach beyden Seiten hin wandte sich das Schwert der Christlichen Lehre: Paulus führte es zuerst vorzugsweise gegen das falsche Judenthum, die Eigengerechtigkeit; Johannes darnach zunächst gegen das falsche Griechenthum, den Idealismus und den daraus nothwendig entspringenden Materialismus.

Die obenbezeichnete Eigenthümlichkeit der Paulinischen Gnosis, sowohl was ihren Inhalt, als auch was ihre Form betrifft, drang und zwang ihn zu der speziellen Polemik, welche dialektisch ins Einzelne disputirend eingehet. Die Form seiner Polemik ist Griechisch. Johannes aber konnte seiner Eigenthümlichkeit gemäß, obwohl gegen bestimmte Hauptirrthümer gerichtet, dennoch geschichtlich darlegend, nicht demonstrativ auseinanderlegend zu Werke gehen; und sein Streit, obwohl klar und lebendig, blieb mehr in der Ruhe des allgemeinen Widerspruchs und der allgemeinen Gegensätze. Wir nennen die Form seiner Polemik, der alle Dialektik, auch in den Briefen, fehlt, eine Hebräische.

Wenn wir nun, um die streitigen Fragen, ob Johannes überhaupt eine polemische Absicht gehabt habe, oder nicht, und ob diese eine ganz allgemeine oder eine spezielle gewesen und welche, — zu entscheiden, eine Ansicht aus-

fündig machen, welche der Meinung derer, die eine polemische Tendenz behaupten, den vollen Beweis, den Gegnern aber den Scheinbeweis ihres Leugnens, und wiederum, welche in der Mitte zwischen den beyden Meinungen von einer ganz allgemeinen und einer speziellen so oder so bestimmten, polemischen Absicht, nach beyden Seiten hin den Schein der Wahrheit darbietet: so glauben wir das Richtige getroffen zu haben.

Zuerst fragen wir nach 20, 31: wer waren denn die, welche Johannes also anredet: auf daß Ihr glaubt u. s. w., oder für welche Leser ist dieß Ev. geschrieben?

Aeußerlich bestimmend, werden wir zunächst antworten müssen: Offenbar Kleinasiatische Christen in dem Kreise von Gemeinden, welchem Johannes nach dem Zeugniß der Geschichte vorstand, als Apostel des Herrn. Und zwar können wir darunter weder bloß Judenchristen, noch auch allein Heidenchristen verstehen. Sondern aus beyden gemischt waren die Gemeinen dieser Gegend. Dieß sieht man auch deutlich aus den Paulinischen Briefen an dieselbigen Gemeinen.

Die inneren Verhältnisse aber dieser Leser bestimmen wir auf folgende Weise. Vor allen Dingen müssen es Christen gewesen seyn. Denn es wird ja bey ihnen das Evangelium der πιστις vorausgesetzt, so daß sie, wie Clemens den Fortgang des Christenthums bezeichnet, in der Wandlung aus dem Glauben zur Gnosis, also auf der zweyten Stufe des Christlichen Lebens, gestanden zu haben scheinen. Die Worte des Johannes, auf daß Ihr glaubet, Jesus sey der Christ, der Sohn Gottes u. s. w. deuteten in ihrem Zusammenhang auf die Erkenntniß im Glauben. Außerhalb des Christenthums Stehende werden das Evangelium schwerlich schon in dieser Zeit gelesen haben; für diese war zuerst nur der mündliche Unterricht und das Ev. der Geschichte tauglich und brauchbar.

Nun aber lassen sich unter den so bezeichneten Lesern, welche alle unter der Doppelherrschaft der Wahrheit und

des Irrthums, der Erkenntniß und der Unwissenheit standen, zwey Hauptclassen unterscheiden. Die erste begriff solche, welche, mehr unter der Herrschaft der Wahrheit, als des Irrthums stehend, auf dem Wege der reineren Erkenntniß, aber mehr und weniger unvollendet und der Nachhülfe stets bedürftig waren. Von diesen schreibt Johannes im ersten Briefe: „Ihr habt die Salbung, die Weihe von dem, der heilig ist, und wisset Alles: ich habe Euch auch nicht geschrieben, als wüßtet Ihr die Wahrheit nicht, sondern daß Ihr sie wisset und daß keine Lüge aus der Wahrheit kommt.“ Diese aber hatten alle, um auf dem Wege nicht zu irren und zu wanken, fortwährend der Erweisung ihres Glaubens und ihres höheren Lebens nöthig. In Beziehung auf diese hat das Evangelium einen rein didaktischen Zweck; es soll den Bau nur vollenden.

Die andere Hauptclasse aber begriff diejenigen, welche ebenfalls innerhalb der Christlichen Gemeinschaft mehr unter der Herrschaft des Irrthums standen, als der Wahrheit, nicht Alles wußten und die Salbung nicht hatten. Sie waren, auf verschiedenen Stufen stehend, des Irrthumes über den Inhalt und die Wurzel des Glaubens theilhaftig; und wie jene Ersteren Christo näher und näher strebten, um mit ihm Eins zu werden, so entfernten sich diese je länger je mehr von ihm, und ihr Ende mußte seyn eben das Leugnen des Antichrists. Auch waren sie mehr und weniger die Irrthum verbreitenden, die Irrlehrer und Verführer, welche auch die, so in Christo blieben, gern aus der Gemeinschaft herauszuziehen suchten. Ihres Irrthums Spitze ist in dem Einen, daß sie Jesum den Christ leugneten, also auch den Vater. Von ihnen schreibt Johannes in seinem Briefe: Sie sind von uns ausgegangen, (sie waren Christen), aber sie waren nicht von uns: Denn wo sie von uns gewesen wären, so wären sie ja bey uns geblieben: aber auf daß sie offenbar würden, daß sie nicht Alle von uns sind. In Beziehung

auf diese hat das Evangelium unverkennbar einen polemischen Zweck, und mußte ihn haben. Sollten die Leser jener ersten Classe vollendet werden, so mußten diese gebessert werden und sich durch den Glauben und das Leben darin ihres Irrthums entledigen.

Wie nun in allen Gemeinen jene beyden Classen von Lesern mit einander gemischt waren, und sowohl das Erkenntniß der Wahrheit, als auch der Irrthum und die Unwissenheit in verschiedenen, stetig sich aneinander reihenden Verhältnissen und Abstufungen sich ineinander verschlangen: so ist auch in dem Evangelium des Johannes das reindidaktische mit dem polemischen Element so in einander gewebt, daß Niemand sagen kann und darf: jenes ist das Erste und dieses das Letzte, jenes ist allein hier, dieses aber allein dort. Jede genauere Bestimmung und Abmarkung der Art verbietet uns die eigenthümliche Form der Johanneischen Gnosis.

Je weniger sich im Johann. Ev. das Polemische rein dialektisch entfaltet, desto mehr geht alle Polemik darin nur auf die Spitzen des Irrthums in jener zweyten Classe von Lesern, indem sie das Einzelne und die Widerlegung desselbigen dahintenläßt. Die Spitzen aber des Irrthumes liegen, gleichsam gegeneinander gekehrt, in dem Verhältniß der Gnosis zum Glauben: aber sie berühren zunächst nicht den inneren psychologischen Zusammenhang beyder, sondern nur das bestimmte Object, den Inhalt der πίστις. Der Schaft beyder Spitzen ist die vorchristliche Gnosis, sie selbst aber sind einer Seits das materialistische Judenthum, andrer Seits aber das idealistische Griechenthum, dort die einseitig aufgefaßte σὰρξ, hier der einseitig begriffene λόγος.

Die materialistische Jüdische Ansicht von der πίστις faßte ursprünglich in der Erscheinung Christi nur seine Abstammung nach dem Fleisch auf, nur die buchstäbliche Erfüllung der Weissagungen, nur das irdische Reich Gottes. Wunder und Zeichen wollte das verkehrte Geschlecht

sehen, aber, nachdem es dieselben gesehen, wollte es mehr der menschlichen Persönlichkeit Christi, als seinem Messianischen Werke der Erlösung glauben. Auch den Gläubigen ward es schwer, dem Stolz politischer Hoffnungen und der Eitelkeit der Werke zu entsagen, und selbst mitten im Christenthum hing der Jude am Aeußeren und an der menschlichen fleischlichen Geschichtserscheinung. Trat nun zu diesem Materialismus der Irrthum des Dualismus, wohin konnte das anders führen, als zum Leugnen, daß Jesus, der in einer solchen Niedrigkeit erschienene, der Christ sey? Ja in Erinnerung der irdisch aufgefaßten Weissagungen behauptete man wohl, Christus habe seine irdische Erscheinung zu früh abgebrochen, und er könne deßhalb der Verheissene nicht seyn. Dieser Satz ist fortwährend der Hauptsatz des kabbalistischen und des ungläubigen Judenthumes geblieben. — Wer aber dem Leugnen entfloh, der stürzte, am Dualismus festhaltend, jählings in den Wahnglauben des Doketismus. Dahinaus lief der Cerinthische Irrthum.

Sollte die Christliche Kirche erbauet werden, so mußten die Keime dieses Irrthums in dem materialistischen Judenthum, die Fragen: Ist dieser nicht Josephs Sohn, deß Vater und Mutter wir kennen; wie spricht er denn: ich bin vom Himmel gekommen? und die lästerlichen Reden: Du hast den Teufel! sie mußten vernichtet und aufgehoben werden. Geschah dieß nicht, so verkehrte sich das fleischliche Judenthum in Unglauben, und der glaubensbedürftige Sinn suchte im Aberglauben und Wahnglauben seine Befriedigung, wie die falschen Johannesjünger jener Zeit und Andere der Art. In Beziehung hierauf stehen nun alle jene Stellen des Evangeliums, welche für eine höhere Abkunft Christi zeugen und den Glauben an ihn nicht äußerlich, sondern innerlich bezeugen und dem Geiste verklären sollten.

Der Jüdischen Ansicht gegenüber stand der Griechische Idealismus, der um die Geschichte vor sich selber zu

rechtfertigen, über die beschränkte Erscheinung derselben hinaus, bis zum isolirten Logos, der formellen und subjectiven Idee hinaufstieg. Die Griechische Gnosis begann mit der auf die Natur gerichteten Speculation, und endete mit der Speculation des bloßen Geistes. Als aber die Fülle des realen Wissens im Christenthum sich über die Griechische Gnosis ausgoß, da begann ein Kampf, der auf der Seite der Wahrheit nothwendig endigen mußte mit dem Worte: Der Logos ist Fleisch geworden; auf der Seite aber des Irrthums seinen scheinbaren und momentanen Sieg gewann durch die Hypostasirung des Logos und die logische Substanziirung desselben, oder durch die Emanationslehre der Aeonen. Der im beginnenden Gnosticismus vorwaltende Dualismus stürzte die σαρξ in die Finsterniß hinab, und riß Gutes und Böses so auseinander, daß der Punct der wahren Versöhnung gänzlich verschwand, und nicht nur Gott und der Logos, sondern auch Göttliches und Menschliches auf ewig auseinander flohen, unvereinbar. Auch von dieser Seite mußte geleugnet werden, daß Jesus der Christ sey, der Sohn Gottes, der Heiland der Welt, und daß wir durch ihn das ewige Leben haben. Die Furcht vor dem Leugnen, welche unaufhörlich aus der nievertilgten Sehnsucht hervorrat, — ergriff, um sich zu trösten über die Unmöglichkeit des Glaubens, den Wahnglauben des Doketismus, vergeistigte die reale Geschichte zum Schein, und verflüchtigte den Geist der Geschichte zur rein logischen Form des Allegorismus. Ja da das Christenthum das Mysterium der Räthsellösung dem Glauben dargeboten, drang die kühne Speculation in die Gründe und Tiefen dieses Mysteriums, in denen nur der Glaube Licht findet, weil er es hat, mit dem Wissen hinab, und wollte, was nur in der wahrhaftigen Geschichte angeschauet werden kann, vor aller Zeit begreifen, und die Geschichte Christi nur im Himmel, ohne seine wahrhaftige Geschichte auf Erden,

betrachten. Dahinaus lief der Gnosticismus Valentins und der andern Gnostiker.

Die wahrhaftige πιστις, welche das Leben hat, fehlte also hier, wie dort. Den Juden war sie ein lebloser Stein: den Griechen eine todte Kohle; beyden ein Wort ohne Sinn und Wahrheit, den Juden ein Aergerniß, den Griechen eine Thorheit. —

Weil nun beyden Ansichten der Irrthum gemeinsam war, nach welchem in Christo beyde Naturen getrennt, und also der wahre Mittelpunct vernichtet wurde, wo in der Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen das Geheimniß der Erlösung und Versöhnung ruhte, aber nur dem Glauben, nicht dem Wissen erreichbar: so ging Johannes von diesem Mittelpuncte der Christlichen Offenbarung aus, zeigte im Wort und Begriff sich akkommodirend, aber eben darum auch polemisch, daß die höhere Natur in Christo nicht die menschliche sey, wie sie ist in dem, oder dem; auch nicht etwa nur ein Theil sey des göttlichen Geistes, wie er zertheilt auf Einzelne sich herabsenke, sondern die wahrhaft göttliche Natur selbst in ihrer vollen Fülle und ethischen Persönlichkeit. Er zeigte eben so, immer noch in der Form einer wahrhaftigen Contemplation, daß diese göttliche Natur Fleisch geworden sey, unter uns gewohnt habe in aller Herrlichkeit, Gnade und Huld des eingeborenen Sohnes vom Vater, und daß Gottes Sohn auch des Menschensohn sey, der wie, er herabgestiegen vom Himmel aus seiner Doxa, so nun in der Fülle des heiligen Geistes wieder hinaufsteige, als der verklärte Menschensohn; es sey also in ihm der Zwiespalt des Dualismus völlig und auf immer gelöst, indem er das Licht der Welt sey und die Finsterniß überwunden habe von Ur an. Dann aber, das Geheimniß darin als Geheimniß bewahrend, ging er, beyden Irrthümern entgegen, auf dem Wege des historischen Zeugnisses, das die falsche Gnosis verflüchtigte, oder verkörperte, weiter, und er wies aus den Zeugnissen Johannis und Jesu Christi selber,

deren Vollgültigkeit Christus mit eigenen Worten erklärte, daß der Sohn Josephs Gottes Sohn sey, der Sohn Gottes aber auch als Menschensohn sich erweise, leidend und sterbend; daß der Mensch in ihm nicht Gott geworden, sondern Gott in Christo Mensch geworden sey, und daß Christus in voller Fülle des heiligen Geistes, ewig Eins mit dem Vater, die Menschheit verklärt, geheiligt und durch seine glorreiche Auferstehung versöhnt und erlöst habe von des Teufels Gewalt. So bald hierhin, bald dorthin sich wendend, bekämpft er bald den Jüdischen, bald den Griechischen Irrthum und die Spitzen desselben: jenen am meisten in der verklärten Geschichtserzählung, diesen am meisten in der geschichtlichen Contemplation, immer aber und überall erkennt man den vom Prolog aus durch das Ganze hindurchgehenden Grundgedanken des Glaubens, Jesus ist der Christ, und der Logos ist Fleisch geworden! Daraus erklärt sich die gegenseitige Durchdringung der reinhistorischen und der contemplativen Darstellungsart, und es kann nicht gesagt werden, die eine herrsche vor der andern, sondern nur, was Clemens sagte, es sey das Johanneische, τὸ εὐαγγέλιον πνευματικόν. *)

Welchen Grad des klaren Bewußtseyns im Einzelnen Johannes in seinem Ev. von dem Allen gehabt habe, suchen wir vergebens zu bestimmen. Daß wir dasselbige zu einer klaren wissenschaftlichen Erkenntniß zu erheben im Stande sind, ist eben der Unterschied und das Eigenthum der philosophischen Behandlungsweise.

Wenn nun die Polemik in diesem Buche, mit der Akkommodation eng verbunden, auf der einen Seite den Schein des bloß Allgemeinen hat, auf der andern Seite aber Einzelnes berührt, so begreift sich leicht, wie die, welche das Allgemeine festhalten, und, indem sie die Dis-

*) Daß wir in diesen allgemeinen Untersuchungen den Plan Joh. wiederholt darlegen, hat seinen natürlichen Grund in der nothwendigen Auffassung desselben aus verschiedenen Gesichtspuncten.

putirweise des Apostels Paulus vermissen, das Einzelne darin leicht übersehen, die polemische Tendenz gänzlich haben wegleugnen können. Man sieht aber auch, wie falsch die Ansicht ist. Wenn aber auf der andern Seite, indem Viele zu sehr nur das Allgemeine festhalten, Andere dagegen im Evangelium vorzugsweise bemerken, wie Johannes auch Einzelnes berührt und durch Aufnahme der wahren Gnosis gegen die Hauptkeime der falschen leicht den Schein des Polemischen im Einzelnen giebt: so sieht man leicht, wie Alte und Neuere, durch diesen Schein getäuscht und von unnützer Wißbegierde getrieben, allerley vereinzelte polemische Richtungen im Ev. haben finden können. Indem Johannes unmittelbar gegen den Stamm der Irrthümer kämpft, kämpft er mittelbar gegen die einzelnen Zweige desselben und die Absenker, ἀποσπασματα, wie Irenäus sie nennt. Wer nun, wie Alte und Neuere, das Unmittelbare mit dem Mittelbaren verwechselt, Stamm, Zweig und Absenker nicht unterscheidet, und die ewige Lebensbewegung des Ev. mit dem historischen Ursprung desselben, die allgemeinen und ewigen Beziehungen mit den besondern und zeitlichen verwirret, dem wird es sehr leicht, bald mit Irenäus zu behaupten und mit Storr zu erhärten, Johannes habe gegen Cerinth geschrieben; *) bald mit demselbigen Irenäus, er habe gegen die Nikolaiten gestritten; **) bald mit Epiphanius und Hieronymus, gegen die Ebioniten; ***) bald mit Victorin und Philastrius, gegen die Valentinianer und gegen den Marcion, so wie gegen die Gnostiker überhaupt; bald mit Semler, Eckermann und Andern, gegen die Doketen; bald, wie Grotius und

*) Irenaeus adv. Haer. 3, 11. nach Grabens Ausgabe S. 218. Storr über den Zweck der ev. Geschichte und die Briefe Johannis 2te Aufl. S. 43 ff.

**) am a. O.

***) Epiph. Haer. 28, 51. Hieron. de viris illustr. 9.

Wolzogen ahneten, Storr und Hug aber bestimmt behaupteten, gegen die Johannisjünger, die Sabier; bald endlich, wie Viele der Neueren,*) gegen mehrere der genannten Secten auf einmahl.

Ist unsre Ansicht die richtige, so sind die anderen nicht als falsch erwiesen, so groß auch der Schein der Wahrheit für dieselbigen seyn mag.

Aber den meisten, ja fast allen Ansichten dieser Art liegt der Irrthum der Unkritik und die Verwechslung des polemischen Gebrauchs mit der polemischen Absicht zum Grunde. Auch sind sie zum Theil schon dadurch, zum Theil aber auch durch die Aufweisung des Mangels an Disputirform überhaupt, oder an der bestimmten Form der Polemik, welche zu diesem oder jenem einzelnen Kampfe erfordert wird, hinlänglich widerlegt und des Irrthums überwiesen worden. Wir sammeln hier nur die Hauptmomente der Widerlegung, um unsere Ansicht dadurch noch mehr zu stützen.

Nach unsrer Meinung wären alle jene vereinzelten polemischen Richtungen im Johannes nicht gefunden worden, wenn man die großen Ströme des Irrthums und der Wahrheit und ihre Arme früher erkannt und den geschichtlichen, natürlichen Lauf derselben recht betrachtet hätte. Indem wir aber auf diesen höheren Standpunct wenigstens hinaufstreben, müssen wir behaupten:

Johannes kann nicht gegen Cerinth geschrieben haben.**) Denn, obwohl beyde gleichzeitig sind, und das Evangelium den Cerinthischen Irrthum, wie ihn Irenäus bezeichnet, in der Wurzel und der Grundidee angreift: so fehlen doch die unmittelbaren Beziehungen

*) Z. B. Storr und Hug.

**) Die streitendsten Ansichten darüber s. in Storr's angeführter Schrift und in Paulus Abhandlung Historia Cerinthi, quatenus ad ludaeognosticismum (?) et Evangelii atque epistolarum Ioannis fata illustranda pertingit. No. 2. in den Capp. select. introductionis in N. T.

des Einzelnen auf die Individualität des Cerinthischen Systems. Eben weil Alles so mittelbar und nur im Allgemeinen dem Cerinth zu widersprechen scheint, konnten die Aloger des Epiphanius im trüben Schein des Mittelbaren und Allgemeinen behaupten, Alles, was man vom Johannes besitze, sey vom Cerinth: ja eben darum konnten Neuere sagen, Vieles im Evangelium, weit entfernt, den Cerinth zu widerlegen, begünstige ihn vielmehr, und es sey nicht unwahrscheinlich, daß Cerinth erst aus der wahren Gnosis des Joh. seinen Irrthum gebildet habe. Wir unseres Ortes stimmen darin weder den Alogern bey, noch den neueren Gegnern der Meinung des Irenäus und der Behauptungen Storr's, glauben auch in dem von Andern bemerkten Zwiespalt zwischen Irenäus und Epiphanius über die Grundidee und Grundform des Cerinthischen Irrthums keinen Grund zu haben, dem sonst glaubwürdigen und in diesem Puncte ziemlich klaren Irenäus zu mißtrauen. Nur wenn wir bemerken müssen, wie Irenäus in der Angabe der polemischen Richtung des Johannes in jener Stelle nur seiner eigenen Meinung, keinesweges aber einer Tradition folgt, und wie er das Ev. mehr zum Streit gegen Cerinth exegetisch auslegt, als den Streit darin geschichtlich nachweist; wenn ferner klar wird, daß Irenäus, weil er den Kampf gegen Cerinth für zu unbestimmt und ungenügend hält, das Ev. auch noch gegen die Nikolaiten und gegen die Valentinianer in den Streit führt, und zwar gegen die Letzteren auch nur exegetisch und nicht historisch; und endlich, wenn einleuchtet, daß Storr selbst durch die künstlichste Auslegung einiger Stellen, und nicht ohne Beyhülfe des Briefes, am Ende doch nur einen sehr mittelbaren Widerspruch allgemeiner Beziehungen gegen Cerinth gewinnen kann: was kann uns dann noch berechtigen, die Meinung des Irenäus festzuhalten, und darauf zu bestehen?

Johannes kann auch nicht gegen die Nikolaiten in dem Sinne geschrieben haben, in welchem es von Irenäus behauptet wird. Wir sind zwar nicht der Meinung Vieler, denen die Nikolaiten nur eine von den Kirchenvätern aus der apokalyptischen Stelle erträumte Existenz zu haben scheinen: aber, wenn wir auch Alles aufs genaueste zusammenrechnen, so ist doch die wahre Gestalt dieser in der Apokalypse nur symbolisch bezeichneten Ketzer so sehr verdeckt und in das Dunkel haltloser Sagen so hinabgezogen worden, daß wir darunter nur die ganz allgemein bezeichnete Ketzerey des falschen Judenthums, ohne individuellen Ursprung, persönliche Haltung und systematische Ausbildung, verstehen können. Klar ist, daß Johannes auch in seinem Ev. gegen das falsche Judenthum kämpft. Aber nirgends findet sich eine Spur, daß er praktische Irrthümer, wie sie in der Apokalypse Cap. 2, 14 bezeichnet werden, irgendwie berücksichtigt habe. Die Ansicht des Irenäus hat offenbar ihren Ursprung in einer ungeschichtlichen Erklärung der apokalyptischen Stelle und in dem Irrthum, daß das Ev. und die Offenbarung Eines Verfassers Werk seyen. *)

Die polemische Rücksicht gegen Ebioniten, Valentinianer und Marcioniten kann weder geschichtlich noch exegetisch auch nur auf einen Augenblick gehalten und vertheidigt werden. Offenbar ist die Behauptung derselben nur aus dem Wunsch entstanden, den polemischen Gebrauch des Evangeliums gegen diese Irrthümer zu rechtfertigen und zu bekräftigen.

Diejenigen, welche den Johannes gegen den ausgebildeten Gnosticismus Valentins und Anderer streiten

*) Vergleiche E. A. Lewald, Commentatio ad historiam religionum veterum illustrandam pertinens de doctrina gnostica. Heildelb. 1818. 8., worin S. 37 — 42. gegen Münscher in Gablers Journal 1803. Stück. 1. mit Moßheim die Existenz dieser Secte für die KG. von Neuem vindicirt wird.

lassen, haben unverkennbar ihren polemischen Gebrauch mit der ursprünglichen Absicht des Johannes verwechselt, und ebenfalls jenen durch die ungeschichtliche Bezeichnung der letztern zu begründen gesucht. Diesem Versuch aber widerstreben die ausdrücklichsten Zeugnisse der Alten, daß der im apostolischen Zeitalter beginnende Gnosticismus erst im zweyten Jahrhundert zu seiner vollen Ausbildung gelangt ist. Nur scheinbar wird diese falsche Ansicht begünstigt durch die gleichen und ähnlichen Ausdrücke der wahren Gnosis im Joh. und der falschen in den Systemen Valentins und Anderer. Wer die Art und Weise, wie die orthodoxen Kirchenväter diese Irrthümer bekämpfen, mit der Polemik des Johannes vergleicht, der wird in rechter Erwägung des großen Unterschiedes keinen Augenblick anstehen, den Irrthum und die völlige Unhaltbarkeit jener Ansicht mit uns zu behaupten. Oder er müßte auch zugeben, daß Johannes, wie gegen die Gnostiker, so auch gegen die Sabellianer und Samosatener gekämpft, Paulus aber auch gegen die Pelagianer und dergleichen geschrieben habe. *)

Den Gegensatz des Johannes gegen den Doketismus können wir nur in einem sehr beschränkten Sinn zugeben. Der Doketismus war nichts für sich Bestehendes, sondern ein integrirender und durchaus nothwendiger Theil des beginnenden wie des schon vollendeten Gnosticismus. Wer gegen den Grundirrthum der falschen Gnosis kämpfte, mußte auch nothwendig den Doketismus angreifen und aufheben; und die Polemik dagegen ist ein integrirender Theil der Joh. Polemik überhaupt. Wenn wir nun auch darin den Grund finden müssen, warum das Joh. Evangelium fortwährend gegen den doketistischen Unsinn aller gnostischen Systeme ist gebraucht worden: so können wir doch nicht umhin, die exegetische Erwei-

*) Vergl. Tittmann de vestigiis Gnosticorum in N. T. frustra quaesitis. Lips. 1773; worin aber die entgegengesetzte Ansicht zu weit getrieben ist.

sung einer speziellen und abgesonderten Polemik dagegen im Joh. Ev. für ganz unmöglich zu halten.

Die Polemik des Johannes gegen die sogenannten falschen Johannisjünger und Sabier leugnen wir gerade zu, weil die exegetische Beziehung darauf nur scheinbar, die geschichtliche aber unerweislich ist.

Die seit Ignatius, am meisten aber erst seit Norberg recht bekannten Zabier, Sabäer, sind, was den Inhalt und Charakter ihres systematischen Irrthums betrifft, in Eine Reihe zu stellen mit den Manichäern, also, wie diese, aus dem Kreise des Christlichen Gnosticismus, wie wir ihn eben beschrieben haben, gänzlich auszuschließen. *) So, wie sie jetzt vor uns erscheinen, haben sie ihren Ursprung in einer Zeit, welche nach abgeschlossenem Cyclus des ebenbezeichneten Gnosticismus die höchste Höhe der Verwirrung aller religiösen Elemente und aller geschichtlichen Offenbarungsstoffe erreicht hatte; sie gehören derselbigen Periode an, in welcher der Muhammedanismus und das kabbalistische Judenthum entsprungen sind und sich vollendet haben. Ihre äußere Geschichte ist dunkel; desto mehr ist man verpflichtet, sie nach der inneren Geschichte des religiösen Irrthums zu beurtheilen. Allerdings müssen wir, was den Inhalt und die Grundideen des Irrthums betrifft, den Sabäismus auf jene natürliche Wurzel im Orientalischen Gnosticismus zurückführen; in Beziehung aber auf die geschichtlichen Fragmente darin und die verblichenen und verzerrten Bilder uralter Traditionen können wir den Ursprung

*) Die besten Darstellungen des Systems siehe bey Stuer und Hug, und in der Jen. A. Litt. Z. die Anzeige des Cod. Naz. v. Gesenius. 1817. No. 48—51. wo sich auch eine kurze und klare Geschichte der Untersuchungen und ein Verzeichniß der vornehmsten Religionsbücher dieser Secte findet. Dem Urtheil des Kenners, daß der liber Adami in seinen ersten Stücken nicht vor dem 7ten Jhdt. in seinen letzten nicht vor dem 9 und 10ten Jhdt. entstanden sey, müssen wir beystimmen aus Gründen des inneren geschichtlichen Zusammenhanges des Sabäischen Irrthumes.

des ganzen Unwesens auch dem ungläubigen Judenthum der in der Apostelgeschichte *) und auch in den Recognitionen des Clemens **) bezeichneten Johannisjünger sehr wahrscheinlich finden. Dadurch aber gewinnen wir für die absichtliche Polemik des Johannes dagegen nur einen leichtfertigen Schein. Denn, daß Johannes gegen den vollendeten Sabäismus der von Norberg beschriebenen Johannisjünger gestritten, ist geschichtlich auf ewig unerweisbar; exegetisch läßt sich diese Behauptung nur durch verdrehete Auslegung vereinzelter Stellen einigermaßen stützen. Dieß aber ist nur dadurch möglich geworden, daß Johannes in seinem Ev. gegen den Grundirrthum aller falschen Gnosis gekämpft hat. Es müssen auch hier die großen inneren und äußeren Unterschiede des werdenden, gewordenen und in ein neues Chaos verwirrter Elemente sich wiederum auflösenden Gnosticismus recht festgehalten werden; und wir dürfen hier nie aus den Augen lassen, daß Johannes, wie er in Beziehung auf das Thetische nur den einfachen Kanon der werdenden wahrhaft Christlichen Gnosis, so auch in Betreff des Antithetischen nur die Grundidee und Grundform der Polemik gegen den werdenden Gnosticismus enthalten könne. Daß aber in dieser Periode der werdenden wahren und falschen Gnosis die in der apostolischen Zeit bekannten Johannisjünger schon an der Gnosis jener späteren nur einigen Theil gehabt haben, ist weder erweislich, noch denkbar. ***)

---

*) Act. 19, 1. vergl. 18, 24.

**) Lib. recogn. ed. Cot. I. 54. 60. vergl. Instr. dial. cum Tryph. Iud. cap. 83.

***) Le Clerc hat, obwohl der falschen Richtung derer zu sehr nachgebend, welche den allgemeinen Gegensatz des Joh. zu leicht ins Einzelne einführen, dennoch das Wahre ahnend behauptet, Joh. schreibe gegen die irrigen Vorstellungen Griechischer Juden über die Person Christi, deren Quelle sich in Philo und Aehnlichen jener Zeit finde. Hätte Le Clerc diese Ansicht nicht zu künstlerisch und spitzfündig dargestellt, so würde sie un-

Kurz, jeder dem Storrschen ähnliche Versuch, das Evangelium, wenn auch nur zum Theil, gegen die Irrthümer der Johannischriften zu deuten, ist nur den irrigen Bestrebungen derer gleichzuachten, welche ohne Scheidung der Zeit und der inneren Bildungsepochen geistiger Dinge den Johannes zum kampflustigen Widersacher Valentins, Ebion's, Marcion's und Anderer gemacht wissen wollten.

Indem wir nun am Schlusse dieser Betrachtungen die Versuche Derer überdenken, welche im Joh. Ev., um seine Streitkraft ganz zu ermessen, mehrere der genannten Gegensätze zugleich, bald ähnliche, bald unähnliche, nachweisen, finden wir darin für unsere dermahlige Ansicht eine unerwartete Bestätigung, ja eine unfreywillige und unbewußte Beystimmung der von uns Abweichenden. Denn wer den einen oder den andern jener Gegensätze für zu ungenügend hält, um die allseitige Streitkraft des Evangelisten zu tragen, der beweist eben dadurch für uns, daß Johannes gegen den Stamm und die Wurzel des Irrthums streitet, in welchem und aus welcher alle jene einzelnen Irrthümer enthalten und hervorgegangen sind.

Der große Basilius sagte: „Schon beym Ursprunge des Joh. Werkes sah der heilige Geist voraus alle die zukünftigen Feinde des Eingeborenen, welche zum Verderben der Hörer mit allerley Künsten der Sophistik auftreten würden. Diesen entgegen hat er das Evangelium gestellt.“ — — *) Dieß ist auch unsere Ansicht! Die verschiedensten polemischen Gebrauchsarten des Joh. Ev. zu allen Zeiten, und die oft miteinander streitenden Be-

---

streitig schon früher zum Wahren geführt haben. Vergl. Hemmond Comm. in Pentateuchum Francof. 1714. S. 391. und die Epistt. Crit. 7 — 9. Die Widersprüche von Seiten Lampe's, Lardners und Anderer entfernten mehr als Le Clerc's hartnäckige Behauptung vom wahren Wege der Untersuchung.

*) Hom. 16.

strebungen alter und neuer Zeit, die Polemik des Johannes aus ihrer einfachen und großartigen Gestalt in allerley Seiten- und Nebengestalten vieler, dem Joh. ganz unbekannter Gegensätze umzuwandeln, und die polemische Absicht des Evangelisten über seine Persönlichkeit und sein Zeitalter hinauszuspannen: — was beweisen sie anders, als die in nie aufhörender Auslegung sich immer wieder verjüngende Lebenskraft des geistigen Evangeliums, seine bleibende Wahrheit und den in gleicher Frische stets ausströmenden Geist der Irrthum überwindenden Streitkraft des göttlichen Wortes? Darin offenbart sich die zureichende und überall genügende Kraft der heiligen Schrift, so im Streit, wie im Frieden; jeder andere spätere Kanon ist und bleibt nur Auslegung des von Gott gegründeten und in der Schrift enthaltenen.

An der Spitze der für die Wahrheit und gegen den Irrthum streitenden Kirche stehen die beyden Glaubenshelden und Gottesmänner, Paulus und Johannes.

Paulus trägt das Schwert der ethischen Gnosis des Christenthums. Augustin und Luther und Viele nach diesen haben es gehandhabt, und es stammt fortwährend in der Hand der wahren Auslegung gegen die verkehrte Sitten-Weisheit dieser Welt. Johannes hält das Schwert der höheren, metaphysischen Gnosis, einer Seits zum Schutz der wahren Christlichen Theosophie, anderer Seits zum lebendigsten Kampfe gegen die Irrsale des alten und immer wieder neuen Gnosticismus. Unsere Zeit möchte sich's gern verbergen, daß auch sie Theil hat an jener Weisheit des Antichrists; aber so oft das Joh. Evangelium in einer neuen Auslegung seinen Lauf beginnt, bringt es das Gericht, für die Wahrheit den Sieg des weltüberwindenden Glaubens, für den Irrthum des Dünkels und des Uebermuths das Wort der Verdammniß und der Vernichtung. Eine solche Auslegung für unsere Zeit wünschen und erstreben wir in diesem Werk.

Zweyte Abtheilung.

Erklärung und Uebersetzung.

Vorerinnerungen.

Die leichtere Uebersicht des Ganzen fordert, daß die vom Johannes angedeuteten chronologischen Abschnitte auch in der Auslegung bemerkt und zu Ruhepuncten benutzt werden. Solcher Ruhepuncte sind acht:

a. von 1, 1. — 18. b. 1, 19. — 2, 12.
c. 2, 23. — 4, 54. d. 5, 1. — 6, 3.
e. 6, 4. — 7, 1. f. 7, 2. — 10, 21.
g. 10, 22. — 11, 57. h. 12, 1. — 21, 25.

In jedem dieser bezeichneten Abschnitte werde ich die Erklärung der Uebersetzung voranstellen. Die Erklärung der Uebersetzung unterzufügen, erlaubt weder die unmittelbare Beziehung der Erklärungen auf den Griechischen Text, noch auch die der Uebersetzung weit überlegene und allzugroßen Raum fordernde, also unbequeme Masse der Erläuterungen. Die einzelnen Worte der Uebersetzung werden über den Erklärungen kaum

beachtet, und das Zusammensuchen und Zusammensetzen solcher kleinen schwimmenden Inseln thut weder dem Auge wohl, noch dem Verständniß. Die Uebersetzung den Erklärungen voranzustellen, verbietet die Ansicht der Uebersetzung, als eines Kunstwerkes. Die Uebersetzung muß stets als ein reines Product des vollkommensten Verständnisses betrachtet werden, kann also innerlich, wie äußerlich, nur den Erklärungen folgen. Dadurch erhalten wir außerdem noch den Vortheil, daß wir das in den Erläuterungen Vereinzelte und Zerstreuete wieder zu einem Ganzen sammeln können in der Uebersetzung. Auch kann der Leser, dem die Zertheilheit der Aufmerksamkeit während der Erklärungen den Anblick des Ganzen entzogen und erschwert hat, in der gleich darauf folgenden Uebersetzung sein Gemüth wieder einigen und ordnen, und indem er mit gesammelter Seele den wohlgefälligeren Eindruck eines wohlverstandenen Ganzen durch die Uebersetzung in sich aufnimmt, mit behaglicher Ruhe Kraft und neue Lust wieder gewinnen für die neue Arbeit und vielfach vertheilte Thätigkeit des folgenden Abschnittes.

Was die Uebersetzung selbst betrifft, so bleibe ich meinem hermeneutischen Grundsatz getreu, nach welchem jede Deutsche Uebersetzung der biblischen Schriften auch zum Behuf einer gelehrten Auslegung soll sie einen wahrhaft kirchlichen Charakter haben, auf

dem Grunde der Lutherischen gemacht seyn muß. Je mehr ich auch hinsichtlich der Auslegung an mich selbst die strenge Forderung des kirchlichen Interesses gemacht habe, desto weniger kann ich die Uebersetzung von der Pflicht des kirchlichen Charakters entbinden. Diese Ansicht, früher von mir ausgesprochen,*) ist vielfach mißverstanden, oft absichtlich gemißdeutet worden, bis jetzt wenigstens ohne meine Schuld. Ob ich mich selber mißverstanden, oder gar nicht verstanden habe, wie einige gemeint, wird der nachstehende Versuch lehren. Gerade das Evangelium des Johannes ist von unserm Luther so meisterlich übersetzt worden, daß die Uebersetzung selbst nach der erleuchtetsten Exegese nur geringer Abänderungen bedarf. In der Kunst dieser Abänderungen aber hat uns kürzlich Herr von Meyer ein so gutes Beyspiel gegeben, daß fast in den meisten Stellen das anders und besser machen wollen eitel seyn und sich selbst bestrafen würde mit Verschlechterungen.

Der Griechische Text, worauf sich so Uebersetzung, wie Auslegung beziehen werden, ist der neueste Griesbachische. Hie und da habe ich mir Abweichungen erlaubt. Hierüber, so wie über meine Grundsätze der Johanneischen Kritik und deren grammatische Basis

*) Vergl. m. Grundriß der neutest. Hermeneutik und ihrer Geschichte, Seite 177 — 185.

werde ich in der Auslegung selbst bequemere Gelegenheit finden mich zu äußern, namentlich auch in Beziehung auf das, was Eichhorn, in seiner Einleitung, *) über die frühe Corruption des Joh. Textes, Wahres aber auch Falsches gesagt hat.

*) Theil 2. S. 273 ff.

Erster Abschnitt, 1, 1 — 18.

Nicht bloß, um den lebendigen Zusammenhang dieses Abschnittes nicht zu unterbrechen, und den raschen Gang der Worterklärung nicht zu hemmen; sondern auch, um für die Auslegung des ganzen Prologs den richtigen Standpunct zu bezeichnen und geschichtlich zu begründen, möge die ausführlichere Betrachtung des Johanneischen Logos hier voranstehn. Der Darstellung unsrer eigenen Ansicht soll eine kurze Geschichte der bisherigen Auslegungen folgen.

Der Hauptgedanke dieses Abschnittes, wie er sich aus Zusammenstellung von Vers 1 — 5. mit 14. ergiebt, ist offenbar dieser:

Der göttliche Logos ist in Jesu Christo Mensch geworden. Dieser Satz, obwohl auf dem Grunde des Glaubens erwachsen, ist dennoch in Inhalt und Form rein gnostisch. *) Er ist das Inhaltswort des ganzen Johanneischen Evangeliums, gleichsam das Motto desselbigen, und nicht weniger, als irgend ein anderer Grundgedanke der heiligen Schrift, ein Ausspruch des heiligen Geistes. Weltgeschichtlich steht er inmitten zwischen der alten und neuen Zeit; merkwürdig er schließt und vollendet alle Weissagung und Ahndung in jener, öffnet aber, als Ausspruch der vollkommensten Er-

*) Durch den Gebrauch des Wortes, Gnosis, in den allgemeinen Untersuchungen ist, hoffe ich, jeder Mißdeutung in dieser Stelle vorgebeugt worden.

füllung, für diese die Quelle des reinsten Lichtes und der gewissesten und höchsten Erkenntniß, — ist also Krone und Wurzel zugleich, Ende und Anfang —

Die Geschichte der bisherigen Auslegungen zeigt, daß dieser Ausspruch nur auf dem Wege der höheren geschichtlichen Forschung erklärt werden kann. Jeder bloß grammatische, oder gar etymologische Lösungsversuch führet zum Irrthum. Die Hauptmomente aber der Entstehung und Entfaltung dieses gnostischen Satzes können nur in der Geschichte der Hebräisch-Jüdischen Gnosis nachgewiesen werden. So fordert es der weltgeschichtliche Zusammenhang des christlichen Kanons.

Das Johanneische Theologumenon, von dem in Christo menschgewordenen Logos vereinigt in sich das Theologumenon von der göttlichen Weisheit, oder dem göttlichen Wort, — mit dem Theologumenon von dem Messias, oder dem Heiland und Erlöser; in jenem stellt sich dar die Idee des *verborgenen* und *offenbaren Gottes*, die höchste Spitze aller Gnosis, in diesem aber die Idee *der Menschwerdung Gottes*, die tiefste Wurzel alles Glaubens. Die Vollendung beyder Theologumenen in dem Johanneischen ist die gegenseitige Durchdringung beyder, und die dadurch bewirkte vollkommene Versöhnung des Glaubens und der Gnosis in der fröhlichen Botschaft des Evangeliums.

Wie dieß geschehen sey, soll jetzt gezeigt werden.

1. Das Theologumenon von dem göttlichen Logos ist das in der Johanneischen Darstellung zunächst hervorstechende: darum fangen wir billigerweise mit der Geschichte desselbigen an. Wie entstand dieses Theologumenon unter den Hebräern, und wie bildete es sich fort bis auf die Zeit Christi?

Das Hebräerthum beginnt in der Geschichte mit dem ihm eigenthümlichen Glauben an die Offenbarung Gottes, als des einigen Schöpfers Himmels und der Erde, dessen einiger ewiger Geist Alles fortwährend durchdringt und

belebt. Aus diesem Glauben und innerhalb seiner positiven Offenbarungen bilden sich allmählig die Keime der höheren Gotteserkenntniß. Aber nur allmählich. Denn der Glaube der Hebräer, mit dem Urlichte göttlicher Offenbarungen zufrieden, fand lange Zeit vollkommene Genüge in sich selber: in dem dämmernden Kindheitszustande der Nation, in welchem Gefühl und Gedanke, Bild und Wort, Poesie und Philosophie, Leben und Wissen, Göttliches und Menschliches ungetrennt in voller Liebe neben einander lagen, konnte das Bedürfniß einer menschlichen Beleuchtung des Glaubens, oder der Gnosis, nicht erwachen. Je länger aber die höhere Gotteserkenntniß unter den Hebräern an den nahrungsvollen Brüsten des lebendigen Glaubens ruhete, desto mehr erstarkte und wuchs sie in Liebe und Kraft der Wahrheit; so daß, als nach dem nothwendigen Gesetz der Geschichte die Zeit der Entwöhnung und Trennung, der Selbstständigkeit und Prüfung hereintrat, sie im Ganzen frisch und gesund geblieben ist und die heitere Hoffnung und die muthige Gewißheit nie ganz verloren hat. Wohl erkennt man auch hierin: das Volk Israels ist unter allen Völkern vorzüglich von Gott geliebt worden.

Der Hebräische Glaube richtet sich von Beginn an auf die Idee des menschwerdenden Gottes. Diese Idee ist der Kern und Mittelpunct des Hebräischen Monotheismus. *) Ahndungen dieser Idee, dunkle Bilder und Traditionen derselben findet man bey allen Völkern des Alterthums. Aber nur bey den Hebräern herrscht der feste Glaube daran; und dieser Glaube bildet sich nur in dem Volke Gottes vollkommen aus, durch die Epochen der Verheißung und Weissagung hindurch bis zur Schlußepoche der geschichtlichen Erfüllung. — Das Heil kommt von den Juden, sagte Christus in der Fülle der Zeiten.

*) Davon nachher!

Selbst in dem kindlichsten, nur am Glauben festhaltenden Gemüth entsteht allmählich das Bedürfniß, das Geglaubte zu erkennen. Dieses Bedürfniß ist eben so wenig ein Zeichen der Glaubensschwäche, als das Erwachen aus dem Schlafe ein Zeichen von Krankheit ist. Noch ehe das volle Bewußtseyn erwacht, redet der kindliche Glaube in dunklen Bildern des Traumes, sich selber wohl verständlich; aus den Bildern des Traumes aber ringt die Lebenskraft hinauf zur Klarheit des Begriffs und zum Licht der Erkenntniß. So im Hebräischen Volk. In den urältesten Bildern und Träumen dieses Volkes von Jehova zeigen sich überall lichte Puncte des erwachenden Bewußtseyns. Man erkennt auch bald, wohin die werdende Erkenntniß des gläubigen Hebräers strebt: es ist die Idee von dem verborgenen und offenbaren Gott. Das Gefühl, die Ahndung dieser Idee ist unverkennbar angedeutet in den Darstellungen des göttlichen Geistes und seiner lebendigen Wirkung in der Gegenwart; in den kindlichen Anthropomorphismen und Anthropopathien Jehova's ringt die Sprache, die ahndende Erkenntniß des Unterschiedes zwischen dem verborgenen und offenbaren Gott zu fassen. Der Glaube an die menschwerdende Gottheit kann sich auch nur durch diese in ihm von Ur an liegende Idee zur lichtvollen Erkenntniß verklären und seine Reinheit bewahren.

Im Paradiese wird Gott der Herr selbst noch geschauet, er wandelt im Garten; und der Mensch vernimmt seine Stimme, unmittelbar, aber nicht ohne Furcht. Die Sehnsucht des Schauens in das Antlitz Gottes erhält sich fortwährend im Glauben der Erzväter, — aber Jacob schauet den Herrn nur im Traum, er ringt mit ihm des Nachts, und die Gestalt des Ringenden ist die menschliche. Immer mehr wächst die heilige Scheu vor dem Unnennbaren, Unsichtbaren, Unbegreiflichen. Dem Moses erscheint der Herr zuerst nur im feurigen Busch, und nennt ihm seinen geheimnißvollen Namen; zuletzt aber auf

Sinai, als das Gesetz gegeben wurde, verhüllt sich Jehova vor dem Sterblichen in einer dicken Rauchwolke.

Als der geheimnißvolle Name Jehova's genannt worden war, und das Gesetz geschrieben stand im klaren Wort; da war der Hebräer schon bis zu den letzten Momenten des erwachenden Bewußtseyns vorgerückt; er hatte schon Lust und Freude am klaren Gedanken, am festen Begriff. Die menschlichen Bezeichnungen des Unsichtbaren vermindern sich, oder treten wenigstens zurück auf das Gebiet der Poesie. Die Eigenschaften Gottes werden begriffen, und im Begriff und bildlichen Wort schon dargestellt für die Erkenntniß; Jehova, der Unanschaubare, Unerfaßliche thront fortwährend im Himmel; nur sein Geist redet durch der Propheten Mund: seine Herrlichkeit und Majestät ruhet, dem Volke nahe, auf den Cherubim; seine Befehle werden ausgetheilt, sein Wille verkündigt und vollzogen durch Engel in menschlicher Gestalt. Unverkennbar ist in diesem Allen die Richtung, der im Glauben an die menschwerdende Gottheit sich fortbildenden Erkenntniß der Hebräer zur klareren Unterscheidung zwischen dem verborgenen und offenbaren Gott. Aeußerlich können die einzelnen Momente dieser Fortbildung nicht mehr angegeben werden: die Geschichte schweigt gänzlich darüber. Aber eins der Hauptmomente, in welchem viele frühern vereinigt sind, ist uns aufbewahrt in dem poetischen Theologumenon von der göttlichen Weisheit. Das älteste vollständige Dokument darüber finden wir in den Sprüchwörtern Salomonis: aber wir sind nicht mehr im Stande, weder die Zeit dieses Dokuments selbst, noch darnach etwa den früheren Ursprung seines Inhaltes genau zu bestimmen. *) Nur so viel ist klar, daß dieses poetische Theologumenon in der Gestalt, wie es uns dort gegeben wird, in die Zeit der

*) Vergl. de Wette's Einleitung in das A. und N. T. Th. I. §. 280 und 281.

Hebräischen Litteratur gehöret, wo die Davidische Lyrik der Salomonischen Weisheitsliebe schon gewichen war, oder, wo das philosophische Element der Hebräischen Poesie sich zwar schon zur Freyheit und Selbstständigkeit zu erheben strebte, aber von der poetischen Form noch gehindert wurde, zur Klarheit des Begriffs zu gelangen. Gewiß lange, ehe das achte Kapitel der Sprüchwörter geschrieben wurde, lebte im Volke gesangsweise das Lob der Weisheit, der göttlichen sowohl, als der menschlichen. Die Grundidee, daß die menschliche Weisheit göttlichen Ursprungs sey, liegt tief im Charakter des Hebraismus, der das Menschliche unterscheidungslos und ohne schärfern Gegensatz, als den des Endlichen und Unendlichen, zu seinem Ursprunge in Gott zurückführt. Sobald aber der Hebräer aus dem Staunen und der Verwundrung über die Macht und Gewalt sich zur Anerkenntniß des Geistes und zur Betrachtung seiner Herrschaft über die Macht erhoben hatte, konnte, selbst in Erwägung bloß menschlicher Dinge, das Lobpreisen der Weisheit, als der geistigen Urkraft so im Menschen, wie in Gott, nicht ausbleiben, und mußte immer allgemeiner werden, je mehr das geistige Auge des Volkes klar und heiter wurde. Schon die höhere Naturbetrachtung, das Erkennen des Zweckes und der Ordnung der Natur, müssen das poetische Gemüth der Hebräer zum Lobe der Weisheit begeistern.

So wie dieses Lob in den Sprüchwörtern vollständig aufgezeichnet ist, erscheint es auf der Höhe der eigenthümlich Hebräischen Bildung. Alle späteren Dokumente geben nur Wiederholungen und Nachbildungen der Salom. Lobpreisung. Was darin weiter gebildet ist, gehört einer Periode an, in der die Hebräische Cultur schon viele fremde Elemente aufgenommen und ihre Blüthe verloren hatte. Die Grundgedanken des Salomonischen Theologumenons aber sind diese:

Die Weisheit, der die Thorheit begreiflicherweise

nur zum Theil gegenüberstehen kann, wird wie diese, als Person dargestellt mit allem Schmucke der Poesie. Sie ist göttlichen Ursprungs, wohnet unter den Menschen und hat ihre Lust bey den Menschenkindern. Eine Tochter Gottes, ist sie geschaffen vor allen Dingen, und eingesetzt von Ewigkeit; aber sie ist die Werkmeisterinn und Rathgeberinn in der Schöpfung gewesen, und spielt allezeit bey Gott im Himmel, und auf dem Erdboden unter den Menschenkindern; u. s. w.

Aus der ganzen Darstellung sieht man deutlich, die Weisheit, חָכְמָה, im Menschen nur ein Aushauch oder ein Ausguß*) der göttlichen Weisheit, ist in Gott nichts anders, als der göttliche Verstand selbst, der von Ewigkeit her schaffend und erhaltend wirkt, und aus dem alle Ideen, welche der Welt gleichsam eingehaucht erscheinen und in ihr sichtbar werden, hervorgegangen sind. Die göttliche Weisheit aber wird in Gott immanent gedacht; der Schein der Hypostasirung geht von der poetischen Personification der Idee aus und darf Niemand täuschen, der das Eigenthümliche der Hebräischen Theologie gefaßt hat. Sie umfaßt in Gott beydes, Rath und That, Verstand und Macht; sie ist die Wahrheit, die Heiligkeit, die Gerechtigkeit; sie schließt aus und vernichtet alle Lüge, alles Falsche, Gottlose und Ungerechte. Ihr Wesen ist lauter Liebe und ewiges Leben**); kurz sie ist der Mittelpunct aller göttlichen Eigenschaften und das dem Menschen zugewendete offenbare Antlitz des göttlichen Wesens.

Tief auf dem Grunde des poetischen Schmuckes erkennt man, als Grundformen des ganzen Theologumenons,

---

*) Vers 23. Cap. 8 נִסַּכְתִּי von נָסַךְ, das, wenn man es auch durch Salbung zur Königinn, Einsetzung, nach Luther, verstehen mag, doch seine ursprüngliche Bedeutung des Ausgegossenwerdens nicht verbergen kann.

**) Vergl. Cap. 8, 31. 35. 36. und c. 11.

die ethische Auffassung und Darstellung des Verhältnisses Gottes zur Welt; zugleich die ganz und gar ideale Richtung der Hebr. Philosophie. Das Mysterium aber jenes Verhältnisses, dessen Dunkel die Kosmogenien der alten Welt zu lösen suchten, ist, wie sich's für den Hebräer ziemte, darin mit dem Schleier des religiösen Glaubens bedeckt. Ob aber nicht in dem symbolischen Ausdruck des Ausgegossenwerdens (Cap. 8, 23.) *) eine leise Ahndung angedeutet sey, als könne jener Schleier gelüftet und jenes Mysterium durch das Licht der Emanationsidee erschlossen werden, das möchte ich nicht bloß fragen, sondern auch bejahen.

Ehe wir die Geschichte dieses Theologumenons weiter führen, verweilen wir einen Augenblick bey der Frage: warum der Hebräer die Idee des offenbaren Gottes gerade in der göttlichen Weisheit aufgefaßt habe?

Alle Eigenschaften Gottes, deren das N. T. gedenkt, sind auch in den Schriften des A. B. offenbar; nur fehlt diesen die klare Erkenntniß ihres Zusammenhanges und der rein dogmatische Begriff. Die Ideen der göttlichen Macht, Gerechtigkeit, Güte, Allwissenheit, Allgegenwart, Ewigkeit, Heiligkeit, Weisheit, gehören sämmtlich der Erkenntniß des offenbaren Gottes; aber jede, einzeln betrachtet, erschöpft, außer der Weisheit, das Wesen der Gottheit in ihrem Verhältniß zur Welt nicht. Erschöpfend, alle Eigenschaften in Gott vereinigend und ihr

*) Cap. 8, 24. übersetzt Paulus in seinem Commentar z. Joh. Seite 21. das Wort חוללתי durch: ich bin ausgebohren. Wäre dieß richtig, und verstehen wir den deutschen Ausdruck: so wäre das Bild von dem Erzeugt- und Geborenwerden ein Beweis, wie sehr das Salomonische Theologumenon in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem verborgenen und offenbaren Gott schwankt, daß es sogar die beyden Grundanschauungen des Alterthums darüber andeutend in sich vereiniget. Nach Gesenius Handwörterbuch (1. S. 301) aber ist die Luth. Uebersetzung richtiger. Das Bereitetwerden ist dem Begriff des Schaffens fast noch näher. —

Offenbarseyn darstellend in der Welt, ist allerdings die Idee des göttlichen Geistes: aber es wird dadurch nur die unmittelbargegenwärtige und dem Gefühl erkennbare, unpersönlich hinströmende Wirkung Gottes in der Natur bezeichnet. Damit begann der Hebräer eine auf die Offenbarung gerichtete Weltanschauung, und so lange das unendliche Gefühl des Glaubens ohne Klarheit des Begriffs vorwaltete, beruhigte er sich dabey und suchte nicht weiter. Aber als in dem stets sich vollendenden klaren Bewußtseyn der Erkenntniß der sich in der Geschichte persönlich offenbarende Gott gesucht wurde, — welche von den Eigenschaften Gottes sollte und konnte der Hebräer erfassen, um in ihr, als in ihrem innersten Quell, alle anderen zu vereinigen? Nur die Weisheit.

Die Liebe würde jeden zur Klarheit anstrebenden Gedanken der Offenbarungserkenntniß wieder in das tiefste Dunkel des verborgenen Gottes und in die Unendlichkeit des Gefühls zurückgezogen haben. Dieß zu erfassen und ohne Verwirrung festzuhalten, dazu konnte erst das N. T. gelangen, welches, weil es das Licht des menschgewordenen Gottes in der Hand hält, auch dem tiefsten Dunkel ohne Gefahr des Versinkens näher kommen darf. Erst Johannes konnte, nachdem die Gnosis von dem Logos in Christo vollendet worden war, sagen von dem verborgenen Gott, Gott ist die Liebe. Die Weisheit Gottes, welche auf dem Urgrund der Liebe in Gott beruhet, ist diejenige Eigenschaft, welche der zur Scheidung des verborgenen und offenbaren Gottes erst hinstrebenden Gnosis der Hebräer allein genügen und helfen konnte, die Scheidung selbst zu vollenden. Denn während die andern Eigenschaften alle in dem Dunkel des Gefühls ruhen, hat sie allein das Licht des klaren, unterscheidenden Gedankens. Ja, indem sie, so im Gedanken, wie in der Sprache, am leichtesten Persönlichkeit und Person annimmt, vereinigt sie für den aus dem Staunen über die verborgene Allmacht zur Erkenntniß des Sei-

ſtes übergehenden Hebräer, alle Eigenſchaften Gottes in dem durch die ſichtbare Ordnung der Welt und die Weisheit des Menſchen offenbaren Quellpunct aller Offenbarung. Die Liebe aber iſt der verborgene Quellpunct derſelben, und enthält die Einheit des durch die Weisheit erſt getrennten verborgenen und offenbaren Gottes. — Nur ſcheinbar vereinigt die Weisheit auch die Liebe Gottes, ihren Urſprung in ſich: in der That und Wahrheit aber zeigt ſie uns nur die offenbare Seite, den Abglanz derſelben in der Gnade und Güte.*)

Wir gehen zu der Geſchichte des Theologumenons wieder zurück.

Das zweyte Hauptdokument deſſelben findet ſich in dem apokryphiſchen Buch des Jeſus Sirach. Offenbar iſt dieſe Schrift in Form und Inhalt eine Nachahmung der Sprüchwörter Salomonis; ſie gehört einer Zeit an, wo die urſprüngliche Kraft der Hebr. Poeſie ſchon verloren war, und Alles ſich nur darauf richtete, das Erworbene feſtzuhalten; welches immer das Merkmahl apokryphiſcher Zeiten. Die hiehergehörigen Hauptſtellen dieſes Buches ſind: 1, 1—15 und das ganze 24ſte Capitel, welches die αἴνεσις σοφίας enthält. Wie viel Zeit zwiſchen dieſem und jenem erſten Dokument inmitten liege, läßt ſich nicht mehr genau beſtimmen, ſelbſt wenn vollkommen erwieſen wäre, daß die Griechiſche Ueberſetzung des Hebr. Originals etwa 131 vor Chr. geſchrieben iſt. So viel aber halten wir für gewiß, daß das ganze Dokument, ſelbſt in ſeinem Griechiſchen Gewande, das ihm ſchlecht genug anliegt, für ein rein Paläſtinenſiſches Product erklärt werden muß. Die genauere Betrachtung deſſelben führt uns zu folgenden Reſultaten:

*) Chriſtus wird im N. T. genannt, oder ihm wird zugeſchrieben, die χάρις καὶ ἀλήθεια, aber die Liebe ſelbſt und abſolut wird er nie genannt. In allen Paulinischen Segensformeln am Ende heißt es immer nur: ἡ χάρις τ. κ. τ. λ. Ἰησοῦ Χριστοῦ; und 2 Cor. 13, 13. heißt es nicht ohne Grund, ἡ χάρις τ. κ. Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ u. ſ. w.

Die theologischen Grundideen und die poetische Hauptform des Salom. Dokuments sind von dem Siraciden treu aufbewahrt und behalten worden. Aber die größere Ausführlichkeit in der Behandlung derselben, die Lust des Verweilens und Wiederholens, so wie endlich die Umwandlung der dramatischen Darstellung in den Sprüchwörtern in die lyrische, — das Alles zeigt, daß das Interesse an diesem Theologumenon zugenommen hatte, und daß man schon im Begriff war, aus dem mehr poetischen Spiel in den dogmatischen Ernst überzugehn. Man sieht, daß die theologischen und poetischen Elemente sich bey Salomo noch das Gleichgewicht halten, hier aber schon jene diesen das Uebergewicht abzugewinnen streben. Wenn in den Sprüchwörtern die Weisheit sich selbst die Ewigkeit des Seyns bey Gott umschreibend beylegt, so wird dasselbige hier schon Cap. 1, 1. in kurzen Worten und einfachen Begriffen behauptet, ohne alles Bild. Das in den Sprüchwörtern noch verhüllte Verhältniß des Ursprungs der Weisheit in Gott wird hier schon klarer, und in dem Bildlosen: *προτέρα πάντων ἔκτισταί σοφία* —— *ἐξ αἰῶνος* (1, 4) fast offenbar gemacht. Es leuchtet ein, daß die Weisheit auch hier noch als in Gott immanent gedacht wird (vergl. 1, 6); aber das kühne und deutliche Bild, daß die Weisheit über alle Werke Gottes und alles Fleisch ausgegossen sey (1, 7.), und der gewiß echte Vers: *πηγὴ σοφίας, λόγος θεοῦ ἐν ὑψίστοις, — καὶ αἱ πορεῖαι αὐτῆς ἐντολαὶ αἰώνιοι* (1, 5), vorzüglich aber die merkwürdige Stelle (24, 18), *ἐγὼ μήτηρ τῆς ἀγαπήσεως**) *τῆς καλῆς, καὶ φόβου καὶ γνώσεως καὶ τῆς ὁσίας ἐλπίδος· δίδομαι δὲ σύμπασι τοῖς τέκνοις μου οἷς ἐγενήθην, τοῖς λεγομένοις ὑπ' αὐτοῦ*, u. s. w. so wie endlich die Behauptung (24, 9), daß die Weisheit ewigen Ursprungs auch eine ewige Dauer habe, — zeigen deut-

*) Warum nicht *ἀγάπης*? Siehe die letzte Anmerkung S. 108.

lich, daß die dogmatischen Elemente, welche vor den p
tischen schon vorwaltend geworden sind, die Personifi
tion über das richtige Maaß der Poesie hinaus zu s
nen und das Immanente der Weisheit emanen
zu machen streben. Wir sind weit entfernt, Cap. 1, e
allerwenigsten aber 24, die Substanziirung der Weish
zu behaupten: aber wer kann, bey genauer Betracht
dieser allerkühnsten Personification, (Cap. 24,) und
den überschwänglichen Bildern derselben das Streben d
annoch immanenten, persönlichen Weisheit verkenn
auszufließen und die Gestalt und das Wesen einer sub
stanziellen Existenz zu gewinnen? Wenigstens wird dieß
von Allen zugegeben, daß die Kühnheit der Allegorie in
dieser Personification aufs Höchste getrieben ist. Und
wahrlich, weiter konnte sie auf keinen Fall getrieben we-
den, ohne der wahrhaften Poesie ganz und gar verlustig
zu werden. Die Personification würde dann, entweder
vermöge ihres theologischen Elements, gänzlich specula-
tiv, oder, vermöge ihres poetischen Elements, vollkomm
phantastisch, und im orientalischen Styl mythisch gewor-
den seyn. Im Jesus Sirach ist die Neigung zum Phan-
tastischen und Mythischen überwiegend; und die Neigung
zum Speculativen tritt überall zurück, als flöhe sie vor
den gigantischen Gestalten der alle Ordnung und alles
Maaß verschmähenden Poesie. Wenn die Weisheit auf-
gestellt wird, wie sie, unter allen Völkern nach Ruhe su-
chend, keine findet, sich endlich aber auf Jehova's
Befehl festen Sitz und ruhige Wohnung in Israel bestel-
tet, und auf Sion stiftet (Cap. 24, 6 ff.), und wenn
bald darauf (Vers 22 ff.) die Weisheit in dem Mosai-
schen Gesetz als erschienen gedacht, und die poetischen
Personen der Weisheit und des Gesetzes zu einer Per-
son vereiniget werden: wer kann und mag darin das My-
thische und Phantastische verkennen? Deutlicher, als im
Jesus Sirach verräth sich diese phantastisch mythische Nei-
gung in der fast gleichzeitigen Beschreibung der Weisheit

im Buche Baruch. Denn hier wird 3, 36 — 4, 1. die Weisheit im Gesetz gleichsam verkörpert, und ihr in dem fast vergötterten Gesetzesbuche eine Art von Menschwerdung beygelegt.

Unverkennbar ist in diesem Allen die dogmatisch mythische Weiterbildung des Salomonischen Theologumenons. Das Ueberwiegen aber des Mythischen in diesen beyden Dokumenten gehörte der apokryphischen Umwandlung des Kanonischen an; in dieser Umwandlung sank das eigenthümlich Hebräische ohne fremdartigen Zusatz von einer Stufe der Entartung zur andern hinab. Sich selbst überlassen, würde diese wachsende Neigung des Hebraismus zum Mythischen endlich die ganze Theologie überwältigt und in Mythologie umgeschaffen haben, wenn nicht gerade in dieser Zeit die schon vorhandene, aber nur noch zurückgehaltene Neigung der Juden zur Spekulation und Dogmatik in der Aufnahme der Orientalischen Gnosis und der Griechischen Philosophie Nahrung, schnelles Wachsthum und ein jede andere Neigung bald überwältigendes Gedeihen gefunden hätte. Es liegt also in der innern Entfaltungsgeschichte des Hebräisch-Jüdischen Theologumenons und den nothwendigen Gesetzen derselben der Grund, warum wir auch in diesem apokryphischen, das Christenthum vorbereitenden Zeitalter keine weitern Spuren jener mythischen Ausbildung der Weisheit, sondern bald nach dem Jesus Sirach und dem Buche Baruch in dem sogenannten Buche der Weisheit das erste Dokument der rein speculativen Weiterbildung des Salom. Theologumenons finden. Aber ohne die im Jesus Sirach von uns angedeuteten Uebergangspuncte der poetischen Personification zur speculativen Hypostasirung läßt sich die Erscheinung dieses neuen Dokuments gar nicht erklären. Denn, wäre die Darstellung des Siraciden der Darstellung der Weisheit in den Sprüchwörtern ganz gleich, so wäre von dieser bloß poetischen Lobpreisung bis zu dem speculativen Dogma der Weisheit in dem Buche der Weisheit

ein unbegreiflicher und dem Stetigkeitsgesetze der Geschichte geradezu widersprechender Sprung. Dieses Stetigkeitsgesetz verbirgt sich zwar wohl zuweilen, kann aber niemahls ohne alle andeutende Spuren dem Forschenden gänzlich entzogen werden und verloren gehen.

Wenn wir zuerst die Weisheit, was sie in dem zum Theil räthselhaften Buche der Salom. Weisheit sey, als eine poetische Person oder eine dogmatische Hypostase, erforscht und dargestellt haben werden, dann wird es nicht schwer fallen, die Bildungselemente des neugestalteten Theologumenons geschichtlich nachzuweisen.

Die in der neuern Zeit sehr häufig gewordenen Untersuchungen über die innere Oekonomie und die äussere Entstehungsgeschichte dieses merkwürdigen Buches sind fast alle darin einig, daß die ersten neun, zehn, oder elf Capitel, von den übrigen merklich unterschieden, ein eigenes für sich bestehendes Ganzes bilden, welches sich mit dem letzten Theile des Buches schwer vereinigen lasse. Einige Kritiker haben sogar die reine Unmöglichkeit gezeigt, den innern Zusammenhang, und somit auch den Ursprung desselben von einem Verfasser nachzuweisen. Aber gerade die Uneinigkeit der Meinungen über die Scheidungspuncte zwischen dem ersten und letzten Theile, und die von Vielen anerkannte Unmöglichkeit, das Ende der ersten, kleineren, und den Anfang der zweyten, größeren Hälfte anzugeben, haben mich überzeugt, der innere Zusammenhang, obschon ziemlich verborgen, müsse sich dennoch entdecken, und die von der äußeren Geschichte durch ihr Schweigen über die Verschiedenheiten angedeutete Einheit der Abfassung darthun lassen. Wir glauben, jenes entdeckt zu haben, und die ursprüngliche Einheit der Abfassung auch innerlich nachweisen zu können; aber nur auf dem Grunde der inneren Entwickelungsgeschichte des Hebr. Jüd. Theologumenons von der Weisheit.

Die neun ersten Capitel dieses Buches enthalten nemlich nach unsrer Ansicht die neue aus Griechischem und

Orientalischem Stoff gemischte Jüdische Speculation und Dogmatik von der Weisheit, als einer aus Gott emanirten Hypostase, im Gegensatz gegen die mythologische Entstellung und Verderbung des uralten Theologumenons. Darin sind fast Alle einig. Aber auch darin, daß die letzten Capitel des Buches theils die geschichtliche Nachweisung der hypostasirten Weisheit in der Geschichte des Volkes, theils aber auch die Beweisführung von der Nichtigkeit des Götzendienstes und der Naturanbetung zum Gegenstand ihrer Deklamationen gewählt haben. Sie enthalten also, und dieß ist unsre dermahlige Behauptung, die Apologie des im ersten Theile gegebenen Theologumenons, und die Polemik für dasselbige gegen die im Buche des Jesus Sirach und in Baruchs Buch angedeutete, und seit der Zeit immer wachsende, damahls aber, als dieses Alexandrinische Buch geschrieben wurde, vorzüglich in Aegypten unter allerley heidnischen Religionen fast schon erwachsene Neigung der Juden zum Mythischen und zu der Phantasterey des Polytheismus. *)

Wir haben hier begreiflicher Weise nur die ersten Capitel des Buches zu betrachten, und in diesen die neue Gestalt des Theologumenons genau zu beschreiben. Die hiehergehörigen Stellen sind: Cap. 9 und 10; am wichtigsten aber ist Cap. 7.

Betrachten wir zunächst das neunte Capitel, das Gebet Salomo's um Weisheit, so finden wir darin allerdings die Elemente des Salomonischen Theologumenons; die Nachahmung von Sprüchw. Cap. 8. in Verbindung mit 1. Könige 3, 6 ff. ist unverkennbar. Aber vergleichen wir diese Nachahmung mit der des Siraciden, so müssen wir ihr den Vorrang der größeren Gedankenklarheit und einer wohlgeordneten und Maaßhaltenden Poesie

*) Die exegetischen und historischen Beweise dieser Behauptung gedenken wir nächstens in einer eigenen Abhandlung ausführlich darzulegen.

unbedenklich einräumen. Ueberall tritt darin siegend hervor die Ruhe und Klarheit theils des dogmatischen Gedankens, theils der geschichtlichen Betrachtung. Diese entfaltet sich Cap. 10 und den folgenden Capiteln aufs reichste und schönste. Unleugbar ist in diesen Stellen die göttliche Weisheit mehr personificirt, als hypostasirt; ja sie ist ganz und gar in den Schranken des ursprünglich Hebräischen Theologumenons festgehalten, so wie die Treue des alten Kostums darin bis aufs Kleinste streng bewahrt worden ist. Aber bey dem Allen bemerkt man schon in diesen beyden Capiteln (9 und 10) eine Weiterbildung des Salomonischen Theologumenons, welche auf eine viel höhere Stufe der Hebräischen Gnosis hinreicht, als diejenige ist, welche wir im Siraciden erkannt zu haben glauben. Das hier Weitergebildete ist offenbar das Product einer solchen Gnosis, welche den Weg der mythisch-phantastischen Bildnerey schon verlassen, und die ruhige, nüchterne Geschichtsbetrachtung liebgewonnen hat. Es ist unverkennbar, daß der Verfasser dieser Schrift die Weisheit zuerst in genauere Verbindung setzt, eines Theils mit dem Schöpfungswort, 9, 1. 2. andern Theils aber auch mit dem heiligen Geist. 9, 17. Die Gedanken und Ausdrücke in der Stelle: 9, 6, δός μοι τὴν τῶν σῶν θρόνων πάρεδρον, σοφίαν, so wie, Vers 9. und 10. ἡ σοφία ἡ σὴ ἐπίσταται τὰ ἔργα σου καὶ παροῦσα u. s. w., welche sich alle auf ihren Ursprung in den Sprüchwörtern zurückführen lassen, sind hier offenbar die stereotypischen Grundpuncte, woran sich die dem Verfasser eigenthümliche Betrachtung anknüpft; ja sie scheinen fast schon die Glaubenspuncte der neuen erweiterten Erkenntniß zu seyn. Nur vorübergehend ist die Zusammenstellung und Parallelisirung der Weisheit mit dem Schöpfungswort angedeutet; 9, 1. 2; festgehalten aber wird die Verbindung der Weisheit mit dem göttlichen Geist. Warum dieß? das Erstere festzuhalten und weiter auszubilden war der noch nicht

erwachsenen Speculation des Verfassers zu schwer. Leichter ward ihr, da sie an die Offenbarungen Gottes festhielt, die Weisheit darzustellen als das Princip, oder den Urgrund der von Ur an in dem Hebräischen Volke, als göttlicher Geist, waltenden unmittelbaren Offenbarung Gottes.

Der heilige Gottesgeist ist für den Hebräer Ausdruck der unmittelbar gegenwärtigen Offenbarung. Ein besseres und zum wahrhaftigen Dogma sich leichter entfaltendes Symbol konnte dafür nicht gegeben werden. Unmöglich aber war es, in der Fortbildung dieses Symbols und des darin enthaltenen Dogma's den Urgrund jener unaufhörlichen Gottesoffenbarung zu erkennen. Das jenem Symbol zum Grunde liegende Bild erlaubte die dazu nöthige Personification nicht; und der darin sich entfaltende, dogmatische Begriff mußte nothwendig einen andern Entwicklungsgang der Speculation nehmen, als derjenige war, der zur Erkenntniß jenes Urgrundes führen sollte. Zur Vollendung der Gotteserkenntniß ist das Theologumenon von dem göttlichen Geiste eben so nothwendig, als das Theologumenon von der göttlichen Weisheit. Aber obgleich jenes, da es dem Glauben unmittelbar näher und verwandter ist, früher vorhanden war, als dieses: so konnte es sich doch für die Erkenntniß nicht eher entfalten, und gänzlich vollenden, als bis dieses eine gewisse Höhe der Vollendung erreicht hatte. Ja wir finden, daß es nicht eher neue Fortschritte wagt, als bis das Theologum von der Weisheit in der Menschwerdung des göttlichen Sohnes den Punct erreicht hat, wo Erkenntniß und Glauben völlig Eins geworden sind. Es ist daher ganz natürlich, daß in dieser Entwicklungsperiode das Theologumenon von dem heiligen Geist gewissermaßen still steht.

Wo aber sollte der Urgrund der Offenbarung des göttlichen Geistes gesucht werden von dem Hebräer? Wo anders, als in demselbigen Theologumenon, in welchem

und durch welches der offenbare Gott gesucht und gefunden wurde? Diese Aufgabe zu lösen, beginnt der Verfasser dieses Buches, und zwar zunächst, nach Art der Hebräer, mit der Parallelisirung des einen mit dem andern, wie in jener Stelle geschehen ist. (9, 17 vergl. 1, 5 — 7.) Gerade hieran knüpft sich, den erstern Theil des Buches mit dem letzteren vermittelnd, die geschichtliche Betrachtung von dem Walten der göttlichen Weisheit in der Hebräischen Geschichte. Daß aber darin Alles, was sonst dem göttlichen Geiste, als solchem, zugeschrieben wurde, hier dem Urgrunde aller Offenbarung, der Weisheit, beygelegt wird, und der angefangene Parallelismus beyder durch das Ganze hindurch geht, sieht man aus der Stelle 12, 1. τὸ γὰρ ἄφθαρτόν σου πνεῦμα ἐστιν ἐν πᾶσι! Nach diesem Ausruf kehrt der Verf., durch die mit der Klarheit ringende Dunkelheit seiner Speculation gezwungen, zurück zu dem verborgenen Gott, gleichsam andeutend, wie es 13, 1. auch ausdrücklich geschieht, daß nur der von ihm betretene Weg zur wahren Gotteserkenntniß führe und vor dem Irrthum des Polytheismus und des Naturdienstes bewahre.*) Daß aber jener Parallelismus mehr sey, als eine bloße dem Hebräer eigenthümliche rhetorische Gewohnheit, und daß der Verf. dadurch die Verbindung zwischen Ursache und Wirkung andeuten wolle, sieht man aus der Art, wie Cap. 9, 13 ff. in der menschlichen Natur das Bedürfniß der göttlichen Offenbarung nachgewiesen wird. „Denn welcher Mensch, heißt es, weiß Gottes Rath, oder wer will es ersinnen, was Gott will? Denn der Sterblichen Gedanken sind furchtsam, und mißlich unsre Anschläge.

*) Vergleiche vorzüglich 13, 2. in Verbindung mit 13, 1. ἀλλ' ἢ πῦρ, ἢ πνεῦμα, ἢ ταχινὸν ἀέρα, ἢ κύκλον ἄστρων, ἢ βίαιον ὕδωρ, ἢ φωστῆρας οὐρανοῦ, πρυτάνεις κόσμου θεοὺς ἐνόμισαν. Ist's denn nicht wahr, daß ohne das Theol. von der göttl. Weisheit die weiterdringende Gotteserkenntniß in Gefahr ist, selbst den göttlichen Geist in die Natur wieder herab zuziehen?

Der vergängliche Leib belastet die Seele, und die irdische Hütte drückt den vielsinnenden, oder zerstreueten, Verstand. Kaum fassen wir, was auf der Erde ist, und das Handgreifliche finden wir schwer; was aber im Himmel ist, wer hat es erforscht? Deinen Rath aber, wer würde ihn erkennen, gäbst Du nicht Weisheit, und sendetest Deinen heiligen Geist von des Himmels Höhen?" *)

Derselbige Verfasser aber, der in diesen Stellen das sittliche Princip der Offenbarung, und andeutend auch den Urgrund derselben in der göttlichen Weisheit nachgewiesen hat, hat in einer andern Stelle Cap. 7. das Theologumenon auf eine Weise erweitert und in einen Gang der Speculation hineingebildet, der für die Geschichte des ganzen Ideenkreises von großer Bedeutung ist. Denn unverkennbar ist darin die Hypostasirung der göttlichen Weisheit, diese aber ist so dargestellt, daß man klar erkennt, wie das Theologumenon, indem es den Weg der Poesie gänzlich verläßt, jetzt den geraden dogmatischen Weg zur Johanneischen Gnosis antritt. Neuere haben auch in diesem Capitel nur eine zum Theil auffallende Personification, höchstens in einigen Puncten die vollkommenste Vorbereitung der Alexandrinischen Hypostasirung und den wohlgeebneten Uebergang zu dem Wagestück der Substanziirung einer göttlichen Kraft erkennen wollen. **) Der Grund dieser irrigen Meinung liegt in dem unverkennbaren Wiederschein des

*) Ausführlicher weist der V. das Bedürfniß der Offenbarung nach in den nun folgenden Geschichtsbetrachtungen. Wieder ein Beweis, daß der erste und letzte Theil des Buches genau mit einander zusammenhängen.

**) Vergl. Paulus Comment. S. 34 ff. der, meines mit sich selber, darin einer Seits die schönste Vorbereitung zur Hypostasirung anerkennt, und zugiebt, wie sehr sich im Fortgange des Contextes die Bildersprache immer wieder ins Unbildliche auflöse; anderer Seits aber mit der ihm gewöhnlichen Raschheit des Urtheils ausruft: Ist dieß etwas anders, als jenes Ciceronianische: Peregrinantur nobiscum (litterae), rusticantur u. s. w.? — Gewiß etwas anders ist es! —

Hebräischen Elements und in dem daraus entstehenden leicht täuschenden Doppelschein des Alten und Neuen. Unleugbar ist, daß der Kampf zwischen dem Alten und Neuen in diesem Buche, und selbst in der angezogenen Stelle, noch nicht ganz vollendet ist. Aber die genauere Betrachtung dieses Kampfes zeigt, daß der Sieg des Neuen, welches sich mit dem Alten zu durchdringen sucht, darin so gut, als entschieden ist; nur fehlen offenbar in dem Bewußtseyn des obsiegenden Elements die Ruhe, Klarheit und Gewißheit, welche allein den leicht täuschenden Schein gänzlicher Unentschiedenheit zu verhüten im Stande gewesen wären.

Wenn wir den Zusammenhang der Gedanken und Bilder im siebenten Cap. genau durchforschen, so finden wir darin ein diesem Zeitalter ganz natürliches Hinauf- und Hinuntersteigen von der poetisch-historischen zur dialektisch-speculativen Theologie und Darstellung des uralten Theologumenons. Denn Vers 7 — 21. zeigt sich vorwaltend das Salomonische Theologumenon und seine Darstellungsweise: aber unverkennbar ist doch darin das Ringen des Bewußtseyns, zwischen dem verborgenen und offenbaren Gott dogmatisch zu scheiden. Ganz neu, aber im Zusammenhang mit Cap. 1, 5 ff. wird von der Weisheit gesagt, sie sey ein πνεῦμα σοφίας. Man sieht, das Salomonische Bild von dem Ausgegossenseyn der Weisheit ist schon durchgedrungen und hat einen sicheren Halt in dem Worte πνεῦμα σοφίας bekommen. Gleichwohl ist die Idee der Person Vers 21. in den Worten, ἡ πάντων τεχνῖτις — σοφία, — streng beybehalten, damit sie, genugsam vorbereitet, vom 22sten Verse an in die Substanz selbst übergehen könne. Wenn nun aber Vers 22. gesetzt wird: „Entweder in ihr,*) oder sie selbst sey ein verständiger, (νοερὸν), hei-

*) Der gewöhnliche Text ἐν αὐτῇ scheint aus der Erklärung der schwierigeren Alexandr. Lesart αὐτὴ, durch Vergleichung mit Vers 7, entstanden zu seyn.

liger Geist, eingeboren (μονογενὲς), *) vielfach, dünn (λεπτὸν), behend, durchdringend, fleckenlos, hell, ohne alles Böse (ἀπήμαντον), Gutes liebend, scharf, frey, wohlthätig, menschenfreundlich, fest, gewiß, sorglos, allvermögend, allüberschauend, und durchdringend alle Geister, wie verständig, lauter und dünn sie auch seyn mögen; denn beweglicher, als alle Bewegung, sey die Weisheit; Kraft ihrer Reinheit erfülle und durchdringe sie Alles:" so ist in diesen bildlosen, zum Theil ganz transcendentalen Begriffen, die Substanz der Weisheit, als eines in sich bestehenden, rein geistigen Wesens, offenbar behauptet. Rein geistig wird sie gefaßt, Vers 22; es soll jeder Irrthum der Mythologie, den die bloße Personification nicht fern halten konnte, von ihr entfernt werden. Aber es deuten auch dahin die, Vers 25 und 26, folgenden Vergleichungen ihres Wesens, mit einem Hauch der göttlichen Kraft, mit einem reinen lautern Ausfluß, ἀπόῤῥοια, der göttlichen Herrlichkeit und Majestät, mit einem Abglanz des ewigen Lichtes, einem fleckenlosen Spiegel der göttlichen Wirksamkeit, und endlich mit dem Ebenbilde der göttlichen Güte. Das Fürsichbestehen aber dieses rein geistigen Wesens, wie könnte es klarer und verständlicher gelehrt werden, als in den Worten des 27sten Verses, wo es heißt: Obgleich einig, vermag sie doch Alles, und obgleich bleibend und verharrend in ihr selbst, erneuert sie doch Alles?**) Ueber die Natur erhaben, wird sie mit sittlicher Freyheit begabt; und wie sie, nach Cap. 8, 1. Alles regiert und aufs beste und kräftigste ordnet in der Natur, von einem Ende der Welt zum andern, so schafft und ordnet sie auch

*) Nicht, wie Paulus will, einzig in seiner Art.

**) Μία δὲ οὖσα πάντα δύναται, καὶ μένουσα ἐν αὐτῇ τὰ πάντα καινίζει. Vergl. V. 22. μονογενὲς, πολυμερὲς.

in der sittlichen Welt alle Kraft, alle Begeistrung, alle Herrlichkeit und alles sittliche Wohlgefallen vor Gott. (7, 27. 28.) *)

Kann man im Angesicht solcher Zeugnisse noch zweifeln, ob in diesem Buche die göttliche Weisheit noch als immanent in Gott nur personificirt, oder, als außerhalb der göttlichen Wesensfülle bestehend, hypostasirt wird? Zwar wird in den folgenden Capiteln, 8 und 9. die neugeschaffene Hypostase wieder in die alte Personification scheinbar zurückgezogen, aber, wer sich die Mühe nimmt, bis 9, 17. wo die Weisheit mit dem göttlichen Geiste parallelisirt wird, weiter zu lesen, der wird, den lebendigen Zusammenhang des Alten und Neuen festhaltend, bald inne werden, daß, wie früher in der vorwaltenden Poesie die Keime der dogmatischen Speculation sich versteckt hielten, so jetzt in der vorwaltenden Speculation die letzten Enden der fast ganz überwundenen Poesie wie im Abzuge begriffen sind und sich kaum noch weigern, der stärkeren Gewalt des neuen dogmatischen Geistes zu weichen.

Woher nun in diesem Buche diese neuen Bildungselemente des ursprünglich Hebr. Theologumenons?

Die Betrachtung des Siraciden hat gezeigt, daß fast ohne allen Einfluß von Außen und ganz nach innerem Gesetz die Hebr. Theologie schon früher aus der Periode der poetischen Gnosis hinübergetreten war in die Periode der Dogmatik. Unbedenklich könnten wir also annehmen, das Theologumenon von der Weisheit, einmahl zur Dogmatik sich hinneigend, habe sich in seinem inneren Bildungsgange ganz aus sich selbst zu jener speculativen Höhe hinaufgehoben: aber die schnelle Entwicklung der dogma-

*) Vers 30. wird in der Vergleichung der Weisheit mit dem irdischen Lichte gesagt: auf dieses Licht folge die Nacht, aber gegen die Weisheit habe das Böse keine Macht, οὐκ ἰσχύσει κακία. Der Kampf also zwischen dem Guten und Bösen ist in der Idee der göttlichen Weisheit als ausgerungen betrachtet.

tischen Keime zwingt uns, den sonstigen Zeugnissen der Geschichte Gehör zu geben, und die neuen Bildungselemente der Theologie in diesem Buche auswärts zu suchen. Um so mehr sind wir dazu gezwungen, je weniger wir, selbst bey der ganz und gar unstatthaften Hypothese von dem Hebräischen Originale, welches dem jetzt vorhandenen Griechischen Exemplar entweder ganz, oder zum Theil zum Grunde liegen soll, doch nicht zu erklären im Stande sind, woher Cap. 7, vorzüglich Vers 22 ff. die durchaus Griechische Vollendung der philosophischen Sprache gekommen sey. Denn wie jeder einzelne Mensch sein ihm eigenthümliches Maaß von Kräften hat, dessen vollkommenes und schnelleres Erfüllen selbst nur durch die Gemeinschaft mit Andern möglich ist, so auch jedes Volk. Vorzüglich unterliegt diesem Gesetz der gemeinsamen Ausbildung und des nothwendigen Verkehrs mit Andern die Sprache, wie des Einzelnen, so des ganzen Volkes. Allgemein zugestanden aber ist die uralte Bemerkung, daß die Hebr. Sprache zwar vollendet, und wie von Gott selbst ausgebildet im Gebiet des Gefühles und des Glaubens zum Organ unmittelbarer Offenbarungen, dennoch, oder vielmehr eben deßwegen, aller höheren philosophischen Ausbildung, der dialektischen Feinheit, Schärfe, Freyheit und Begriffsgenauigkeit aus sich selber gänzlich unfähig erachtet werden muß. Nicht ohne tiefen Grund ist es geschehen, daß die Griechische Sprache, nachdem sie, ihrer höheren, fast vollendeten Ausbildung zum Organ der Philosophie ungeachtet, sich dennoch mit der Hebr. Sprache und deren Schwestern befreundet hatte, kurz vor der Erscheinung Christi fast allgemein verbreitet, zwar nicht zum Organ der allerersten Offenbarung durch Jesum Christ, doch zum Organ der apostolischen Lehre und Unterrichtung über jene Offenbarung, vorzüglich aber zum Werkzeug der höheren Erkenntniß oder Gnosis, erkohren und geweihet worden ist. Den Anfang dieser Weihe zur höheren Christlichen Gnosis

finden wir in dieſem ganz und gar Griechiſch geſchriebenen Buche von der Weisheit, abgeſehen ſelbſt von jener merkwürdigen Stelle im ſiebenten Capitel. Dieſe Stelle aber, wie ſie der Sprache nach ganz und gar Griechiſch iſt, und gleichſam aus der Mitte der Griechiſchen Bildung hervorgegangen zu ſeyn ſcheint, weiſt auch eben dadurch hin auf den Griechiſchen Urſprung der in dem Theologumenon dieſes Buches enthaltenen neuen Elemente. Schon hieraus würden wir mit Recht ſchließen können, das ganze Buch ſey das Werk eines Juden, der in Alexandrien den erſten Uebergang und die freundliche Begegnung und Vereinigung der Hebr. und Griechiſchen Cultur erlebt hatte, und ſeinem Theile nach zur Vollendung dieſes Verhältniſſes als der Erſten Einer mit wirkte. —

Wer kann ſich wehren, in dieſem Buche die Anfänge der nachherigen Cabbaliſtik mit Eichhorn und Andern anzuerkennen? Aber klar iſt auch, daß nur die allgemeinen, gleichſam noch unſchuldigen, Züge jener dem Chriſtenthum nachher gänzlich abgewendeten und widerſprechenden Gnoſis darin enthalten ſind. Die kabbaliſtiſchen Zahlenkünſte, welche Faber, Haſſe und Andere Cap. 7, 22. nachgewieſen haben, können wir nirgends finden; wohl aber zeigen ſich uns überall unverkennbare Spuren der ſogenannten Chaldäerweisheit, oder vielmehr der tiefen Aſiatiſchen Theoſophie. Daß dieſe, wie Eichhorn *) richtig bemerkt, hier verwiſcht, dort faſt bedeckt zu ſeyn ſcheinen, darf Niemand Wunder nehmen, der des Buches Geſtalt und Art recht betrachtet hat. Denn die Sprache des Buches, welche, vorzüglich Cap. 7, 22. ff, das unverkennbare Gepräge Griechiſcher Originalität trägt, entſcheidet über den dialektiſchen Charakter, und ſo mit auch über den Griechiſchen Urſprung der ſpeculativen Elemente in dieſem Buche. Das Theologumenon von der Weisheit hat alſo Griechiſche Geſtalt und Griechiſches Weſen

*) S. Einl. in die apokr. Schriften d. A. T. S. 109 ff.

angenommen. Nur aber ist bekannt, daß die Griechische Philosophie, als eine Tochter der uralten Orientalischen Weisheit, diesen ehrenvollen Ursprung nie verleugnet hat, und nachdem sie in Platon und Aristoteles die höchsten Höhen ihrer eigenthümlichen Herrlichkeiten erreicht und eine Weile darauf gestanden hatte, abwärtssteigend gerade in der Zeit, als dieses Buch der Weisheit geschrieben wurde, allmählich sich wieder aufzulösen anfing. Wie sie früher, zur Zeit ihrer Blüthe, aus den Schätzen der Orient. Weisheit bald speculative, bald contemplative, ja selbst mythische Elemente in sich aufgenommen, aber mit Herrscherkraft ihrer höheren Schönheit und Klarheit anzueignen und zu unterwerfen gewußt hat, so ward sie jetzt, obgleich sie noch lange Zeit, Kraft ihrer vollendeten Sprache, den Schein des Herrschens behalten hat, dennoch allmählich zur Dienstbarkeit fremder Elemente herabgezogen. Und vor dieser, dem Christenthum für die Zukunft sehr heilsamen, Dienstbarkeit finden wir in diesem Buche der Weisheit schon ganz sichere Spuren.

Klar ist, rein Griechisches konnte mit rein Hebräischem nie vereinigt werden. Die Spitzen des klarsten, schärfsten Gedankens und des tiefsten Gefühls vereinigen sich nicht unmittelbar miteinander. Wiederum konnten sich auch die Elemente des strengen Hebraismus mit den Elementen der tief aus Osten stammenden Weisheit nicht unmittelbar versöhnen und gegen einander ausgleichen; so wenig, als die strengen Griechischen Formen der Philosophie in ihrer vollen Kraft den meist formlosen Geist der Orientalischen Theosophie ganz in sich aufzunehmen vermochten. Die zur Erscheinung des Christenthums nothwendige Vereinigung all' dieser Elemente konnte nur beginnen, nachdem jedes System den ihm eigenthümlichen Kreislauf vollbracht, und die getrennten Kräfte in der allgemeinen Auflösung ihrer Formen neues Leben in der Vereinigung zu begehren angefangen hatten. Diese Periode des religiösen und philosophischen Eklekticismus und Syn-

kretismus war schon begonnen, als dieses Buch der Weisheit geschrieben wurde; Alexandrien aber war der Sitz und das Vaterland dieser allgemeinen Geistesveränderung und Umwälzung der alten Theologie.

Um nun die Geschichte des Theologumenons von der göttlichen Weisheit weiter zu führen bis zur letzten Epoche in Christo, ist es nöthig, die Geschichte des Griechischen Theologumenons von dem göttlichen Logos in ihren Hauptmomenten damit zu vereinigen.

Epochemachend sind in dieser Geschichte, vor der Vereinigung des ursprünglich Getrennten, Platon, nach derselbigen aber, und als Repräsentant der allernächsten Zeit vor Christo, Philo.

Die allerersten Keime des Griechischen Theologumenons von dem göttlichen Logos finden wir in der Hebr. Schöpfungsgeschichte, dem Urtypus aller andern zum Theil von der Wahrheit ganz abgewichenen Kosmogonien. Denn darin wird uns, gleichsam in einem wunderbaren Act der Sprachoffenbarung, das Wort Gottes als Symbol aller Offenbarung des göttlichen Wesens, so wie das Sprechen Gottes, als Symbol des sich offenbarenden Schöpfers, dargestellt. Die Hebräer aber konnten die in diesem Symbol liegenden Keime des Theologumenons von dem offenbaren und verborgenen Gott nicht weiter fortbilden und vollenden, theils, weil ihnen das dazu nöthige Organ der dialektischen Sprache fehlte, theils aber auch, weil sie in dem natürlichen Bildungsgange der Theologumenen von dem göttlichen Geiste und der göttlichen Weisheit zu dem Bedürfniß einer solchen Fortbildung gar nicht erwachen konnten. Aber, während die Griechen nach der ihnen angewiesenen Art das Theologumenon von dem göttlichen Wort anfingen und vollendeten, hielten die Hebräer die Erinnerungen an jenes Ursymbol fest, sanctionirten dasselbe in ihrer heiligen Rhetorik und Poesie, und bereiteten sich auf diese Weise dazu vor, die Vereinigung der ursprünglich verwandten Theo-

logumenen von der Weisheit und dem Logos theils selbst zu vollziehen, theils vollzogen in sich aufzunehmen. *)

Jede Philosophie, und also auch die Griechische, ist ein Suchen nach dem offenbaren Gott und seinem Verhältniß zu dem verborgenen. Die Griechische Philosophie geht, darnach suchend, aus dem Orientalismus hervor, und gelangt durch allerley kosmologische Versuche und Philosopheme von dem verborgenen und offenbaren Gott, durch dialektische Analysen uralter Mythen und dergleichen, allmählich zur Scheidung zwischen dem Realen und Idealen in und außer uns. Nachdem sie aber die Wechselherrschaft des Realismus und Idealismus, der unter der Hand der Sophisten eine Art von Nominalismus geworden war, mit großen Leiden erfahren hatte, erreichte sie in Platon die höchste Höhe der Hellenischen Lebensvollendung, und erfaßte ahndend, wiewohl unsicher, in diesem göttlichen Propheten die wahre Mitte und gegenseitige Durchdringung des Realismus und Idealismus. Alle spätere Versuche sind nur Zeichen des Abwärtssteigens und der allmählichen Auflösung zur Aufnahme des Christlichen Elements der Gnosis.

An Platon knüpfen fast alle Kirchenväter den Griechischen Anfang des Johanneischen Theologumenons vom Logos: ihm schreiben sie die Ahndung des Christlichen zu, setzen ihn den Propheten, obwohl nach, doch nahe, und nur seiner ideenvollen Philosophie in ihrer reinen Gestalt erlauben sie den Platz zwar unter, aber doch neben dem Christenthum. **)

---

*) Weiter, als hier bezeichnet ist, kann man die Bildungsweise des Theol. v. d. Logos in der echt Hebr. Bildung nicht nachweisen. Selbst die oft mit allzugroßer Wichtigkeit hervorgehobene Chaldäische Paraphrasirung Gottes durch מימרא דיי verräth nichts weiter, als die festgehaltene Erinnerung und rhetorische Sanction des Ursymbols.

**) Justin der Martyrer, der vom Platonismus zum Christenthum überging und dessen Theologie, bey aller Verachtung der heidnischen Philosophie, dennoch den Zusammenhang der Offen-

Merkwürdig und wichtig für die vorliegende Untersuchung ist der charakteristische Unterschied der Hebräischen und Griechischen Philosophie und ihres Verhältnisses zum Glauben in beyden Völkern. Bey den Griechen war die Philosophie selbstständig, und unabhängig vom Volksglauben, das zum Christenthum hinführende Element; sie beherrschte deßhalb von Rechtswegen die polytheistische Pistis und hob sie zuletzt gänzlich auf. Bey den Hebräern aber war die Philosophie nur in Verbindung mit dem Glauben und unter der Herrschaft desselben nur die Gehülfin des in dem Glauben liegenden zum Christenthum hinführenden Elements. Darum ward auch den Griechen die Vollendung der idealen Seite der Weisheit, den Hebräern aber die Fortbildung der realen Seite derselben anvertrauet. Und während jene in ihrer höchsten Annäherung zum Glauben nur die Sehnsucht kannten und die Ahnung hatten, entfalteten diese in ihrer allmählichen Annäherung zur Erkenntniß alle Kräfte und Herrlichkeiten der Verheißung und Weissagung. Man kann daher wohl sagen, die höchsten Spitzen der Griechischen und Hebräischen Bildung verhalten sich zu einander, wie die Ahnung

---

barungen Gottes unter den Völkern der Erde theils typisch, theils allegorisch aufzudecken suchte, fand in der Platonischen Philosophie am meisten von dem göttlichen Logos geoffenbaret. Auch war es gerade die Platonische Philosophie, wodurch Justin und so viele nach ihm, vorzüglich die Alexandriner der Christlichen Lehre eine wissenschaftliche Gestalt gaben, und den Weg wahrer Orthodoxie zu finden und festzuhalten vermochten. Am schönsten aber und klarsten spricht unter den Alten über das Verhältniß der Platonischen Philosophie zum Christenthum der in beyden wohlerleuchtete Augustinus, an vielen Orten, vorzüglich aber Epist. 56. an den Dioscorus, worin er allein der Plat. Philos. in ihrer reinen Gestalt erlaubt, neben der Christlichen zu verbleiben. Vergl. Confess. b. 16. ff. de civit. dei lib. 8. Was der Plat. Philosophie zur Vollendung fehlte, und ihre skeptische Stellung zur Epik. und Stoisch. Philosophie, so wie ihre wundersame Umwandlung im Neuplatonismus, hat Augustin in jenen Stellen besser erkannt und bezeichnet, als manche hochberühmte Geschichtschreiber der Griechischen Philosophie unter den Neuern.

zur Weissagung. Oder ist nicht in jener die Sehnsucht des Idealismus nach dem Realen im Glauben, in dieser aber die Sehnsucht des Realismus zum Idealen in der Gnosis erkennbar?

Platon ist nun gerade derjenige unter den Griechen, der, in der Mitte zwischen dem Idealen und Realen stehend, in der dunklen Ahnung seiner prophetischen Philosophie die Erkenntniß mit dem Glauben wieder zu versöhnen, oder neu zu vermählen sucht. In solchen Momenten der Versöhnung und Vermählung gewinnt die Platonische Ahnung hie und da den Charakter der Weissagung, sowohl in dem ethischen, als auch in dem transcendentalen Theile seiner Philosophie. Ja, damit Platons Philosophie in ihrer Vorbereitung zum Christenthum sich vollende, ist es nicht, als suchte sie rückwärts schauend in der Auslegung uralter Mythen und Symbole die Uroffenbarungen Gottes im Glauben der Völker, und als streckte sie ihre Arme sehnsuchtsvoll aus nach dem Realen in der Offenbarung der Geschichte? Aus diesem eigenthümlichen Charakter aber der Plat. Philosophie erklärt sich, warum sie vor allen andern von den Alexandrinischen Juden so liebgewonnen, und ihre Zusammenstimmung mit der urältesten Weisheit der heiligen Schrift auf alle Weise versucht wurde.

Platons Lehre von dem göttlichen Verstande in völliger Klarheit, mit ziemlicher Vollständigkeit und doch kurz, hat ihre eigenen Schwierigkeiten.

Wie oft besiegelt der hehre Weise seine Rede mit Stillschweigen! Seine ganze Philosophie, so weit sie vor uns liegt, gleicht einem jeden einzelnen seiner Dialogen, denen eben jenes Schweigen das Siegel der Vollendung aufdrückt. Und seine Rede mit ihrem mythischen Schmuck, ihrem Bilderreichthum, ihrer dialektischen Lebenslust, — wie oft mischt sie Licht und Dunkel, und entflieht, nachdem sie das Räthsel ge-

schürzt, wie eine züchtige Jungfrau dem lockenden Wort? Das Platonische Theologumenon von der göttlichen Intelligenz ist durch alle Theile der Platonischen Theologie so verbreitet, daß es schwer ist, dasselbige selbstständig als ein Ganzes darzustellen. Die ganze Theologie selbst aber ist, aus ethischen und physischen Elementen gemischt, ein wunderbares, tiefsinniges Räthsel, und die Lösung desselbigen ist bis jetzt noch Keinem gelungen. Die an sich klaren Ideen, deren systematischer Zusammenhang aber schwer zu finden ist, ringen noch mit der Sprache, und ihre Ausdrücke haben noch keine Festigkeit und Bestimmtheit.

Die mannigfaltigen Auslegungen des Platonischen Theologumenons in alter und neuer Zeit, vorzüglich die Vergleichungen desselben mit früheren und späteren Vorstellungsweisen, weit entfernt, eine klare und sichere Ansicht davon zu geben, haben die Sache nur immer mehr und mehr verwirrt. Unter den gerühmten Darstellungen der Platonischen Philosophie in neuerer Zeit haben wir keine gefunden, welche uns genügte; Platonische Darstellungen sind es nicht; sie mögen viel über Plato wissen, nur ihn selbst haben sie nicht erkannt. Nur Böckhs vortreffliche Abhandlung *) über die Bildung der Weltseele im Timäos des Platon können wir rühmen; aus ihr haben wir für das Folgende mehrere der leitenden Ideen gewonnen.

Zuerst ist uns durch Lesen der hiehergehörigen Dialogen klar geworden, daß der Platonische Sprachgebrauch hierin durchaus nicht fest ist und überall derselbige. Denn bald gleichbedeutend, bald aber wiederum nicht, meist aber sehr verschiedentlich gebraucht, sind bey Platon die Worte νοῦς, σοφία und λόγος. Das Wort λόγος wird in dem Platonischen Theologumenon nie gebraucht von dem offenbaren Gott. Des-

*) S. Heidelberger Studien 1807. 3, 1. S. 1 ff.

sen ungeachtet erscheint es überall, und durchdringt mit seinen λογος die ganze Platonische Philosophie. In allen seinen Grund- und Nebenformen, seinen vornehmsten Verbindungen und seinen untergeordneten Beziehungen, bezeichnet es überall einen Gegensatz gegen das verborgene Seyn des Geistes, aber auch einen Gegensatz gegen die bloße Form des Daseyns, die bloße Erscheinung. In der Mitte zwischen beyden, und an dem Seyn, wie an der Erscheinung gleich Theilnehmend, drückt es aus die formelle Offenbarung des Geistes, welche, weit entfernt von dem bloßen Schein der Sinne und dem Wahn der Meinung, in der That und Wahrheit das Seyn und die Ideen als geworden und ruhend darstellt. Hätte Platon dieses Wort nicht so hoher Bedeutung gewürdigt, dann würde er das höchste Geschäft seines Meisters nicht als ein philosophisches und philologisches zugleich bezeichnet haben. Daß aber Platon sich dieses wundersamen Wortes nicht bediente, um den von ihm geahneten offenbaren Gott in der Welt zu benennen, zeigt deutlich, daß er seine nach der wahrhaftigen Mitte hinstrebende Philosophie noch nicht vollendet hatte, zugleich aber auch, in welchem Sinn und Charakter das Platonische Theologumenon zu nehmen sey.

Was die späteren Theologen den λόγος nannten, nennt Platon offenbar den göttlichen νοῦς, welchem Worte in einigen Stellen des Philebus fast ganz gleichbedeutend erscheint das Wort σοφία. Unter dem νοῦς aber versteht Platon die göttliche Intelligenz, den göttlichen Verstand, der getrennt von der Welt und ihrer Seele darüber herrscht, untergeordnet aber dem verborgenen Gott, die Welt und Gott zwar vermittelt, aber nicht unmittelbar, sondern in Gott ruhend und immanent.

Wahrhaft dialektisch scheidet Platon in den niederen, wie in den höheren Regionen der Dinge die

Ruhe des wahrhaftigen Seyns, und die Bewegung des Werdens; in der Mitte aber faßt er ahnend ein unbekanntes Etwas, welches der Ruhe und der Bewegung gleich theilhaftig von den wahrhaftigen Weisen und Liebhabern der Weisheit und des Wortes gesucht wird, als das Abbild des Unanschaubaren.

Wie tief aber die Idee und die uralte heilige Schau des verborgenen Gottes, der in der ewigen Ruhe des Seyns nie zu der Bewegung des Werdens gelangt, in Platons Gemüth gewurzelt sey, das sehen wir aus zwey Stellen seiner Werke. Im Timäos*) sagt er: „Den Bildner und Vater dieses Alles zu finden, ist schwer, — und den Gefundenen Allen kund zu thun, unmöglich.“ In den Gesetzen**) aber: Lasset uns also nicht gerade zu, wie die, welche in die Sonne hinein schauen, sich am hohen Mittag Nacht verursachen, die Antwort so einrichten, als könnten wir die Vernunft je mit sterblichen Augen sehen und genugsam erkennen. Wenn wir aber nach dem Bilde des Gefragten hinaufblicken, ist das Schauen sicherer.“

Keiner der Griechischen Weisen hat vor Platon so klar und bestimmt, wie er, nicht bloß im Wort, sondern wahrhaft und wesentlich geschieden zwischen dem Schöpfer, der Intelligenz, der Seele und der Materie: wiederum aber keiner die wahrhaftige und ungetheilte Einheit des Geschiedenen so erstrebt und geahnet. Erreichen und Erkennen, wahrhaftiges Wissen und Glauben war ihm nicht beschieden.

Welches nun ist das Wesen der Platonischen Intelligenz (νοῦς), und wie verhält sie sich zur Welt, und zu dem verborgenen Vater?

Immanent in Gott, dem Vater der Götter,

*) Timäos S. 28. c. n. Steph.
**) Gesetze. 10. S. 897. d.

ist der νοῦς die ideelle Offenbarung des verborgenen, ewigen Wesens, der, obwohl er schaffend und herrschend und als Grund und Ursach des Alls wahrhaft real in Gott gedacht und dargestellt wird, doch nur in einem rein ideellen Verhältniß zur Welt steht. In Gott ruhend ist der νοῦς des reellen göttlichen Wesens theilhaftig, ungeboren, absolut zeitlos, und unvertilgbar; zugleich die höchste und vollkommenste Güte. Dem νοῦς gegenüber steht die Materie, welche Leben und Ordnung empfängt und zu einer lebendigen Welt gestaltet wird durch die ihr mitgetheilte und gleichsam eingegossene und übergegossene Seele. Diese Seele aber, ψυχη, ist die vermittelnde Göttinn zwischen der absolut ewigen Intelligenz und der des absolut Ewigen unempfänglichen Materie. Vor der Geburt des Weltkörpers in der zeitlosen Intelligenz existirend, und der Zeitlosigkeit und des Wesens derselbigen einiger Maßen theilhaftig, ja den Vernunftgott in sich aufnehmend, und mit der Intelligenz gleichsam geschwängert, wird nun die Weltseele, um in den Körper einzugehen, zeitlich, und durch die Inwohnung desselbigen von der Intelligenz getrennt. Alle Emanenz, das Geborenwerden und die Bewegung zum Daseyn wird nach Platon nicht dem νοῦς, dem ewigseyenden, sondern der Seele zugeschrieben. Er nennt sie die Ursache des Entstehens und Vergehens, und aller Veränderungen der seyenden, gewesenen und zukünftigen Dinge u. s. w., so daß die Intelligenz oder der νοῦς zur Seele, oder ψυχη sich verhält, wie Seyn und Werden. So, indem nun, nach Platon, Gott Vernunft in die Seele legte, Seele aber in den Körper, bauete er das All, die sichtbare Welt, ein in Wahrheit beseeltes und vernünftiges Thier. Der Schluß aber des Platonischen Timäos zeigt uns, wie der hohe Weise, obgleich die wahrhaftige Mitte erstrebend und selbst nach vollende-

tem harmonischen Weltbau, dennoch in der Unvollendung stehen geblieben ist, und, weil er die Liebe nicht gefunden, auch die wahrhaftige Harmonie und Einheit des verborgenen und offenbaren Gottes verfehlt, und kaum in der Ahnung, und nur dialektisch getroffen hat. Denn, statt des wahrhaft in sittlicher Lich menschgewordenen Gottes, zeigt er uns nur einerseits die immanent gebliebene Intelligenz, anderseits aber nur die in dem lebendigen Thiere des Weltalls zwar der göttlichen Vernunft theilhaftige, aber nicht Mensch, sondern Welt gewordene Seele, den Einen und eingeborenen Himmel, als ein Bild des vernünftigen Gottes. *)

Gelangte nun Platon nicht in das innerste Heiligthum, sah er nur das Bild göttlicher Vernunft, nicht ihr ewiges Wort, und mußte er sich mit dem schwachen mythischen Schimmer uralter und ewiger Offenbarungen begnügen, wie viel weniger wird es den spätern Griechischen Weisen gelungen seyn, in der Zertheiltheit ihrer Kräfte dort hinauf zu dringen, wohin die volle im tiefsten Wesen wohlzusammengehaltene, prophetische Kraft Platons nicht hatte gelangen können.

Aristoteles riß wieder aus einander, was Platon zusammen gefügt hatte. Der offenbare Gott verschwand aus einem System, in welchem in der That und Wahrheit einander gegenüberstanden Gott und die ewige Welt, und nur logisch miteinander verknüpft. Alles Prophetenthum und alle Ahnung, welche wir in Platon bewundern, fehlt dem Aristoteles gänzlich, und der werdende göttliche Logos und die Versöhnung der Gnosis und des Glaubens hatten keinen Platz in dem Aristotelischen System. In dem Stoicismus und Epikureismus gehen wieder bis zu den äußersten Enden auseinander der die Einheit suchende Idealismus, und

*) S. Timäus S. 92. c.

der in der Vielheit der Materie verlorene Empirismus, Dort zwar ist durch die Ausbildung des ethischen Elements und die Ueberspannung der Selbstheit das Bedürfniß der Erlösung am schärfsten bezeichnet: aber die Vermittlung durch Gott und die Offenbarung desselbigen in der Liebe ist dem System der Stoa gänzlich fremd. Selbst ihr Optimismus diente nur dazu, die Mittlerschaft der Erlösung immer weiter zu entfernen. Im Epikureismus aber ist selbst das Bedürfniß der Erlösung aufgehoben durch die Vergötterung der Lust, und in dem nihilistischen System der Atomen ward die Ahnung so des verborgenen, wie des offenbaren Gottes durchaus vertilgt. Den Dogmatismus aber all' dieser Systeme und die Vermessenheit ihres Wissens vernichtete wiederum die Skepsis, die ältere, wie die neuere. Aber, nachdem diese im langen Kampf für die Wahrheit endlich statt der Wahrheit den Zweifel auf den Thron gesetzt hatte, vollzog sie das Todesurtheil an sich selber, indem sie den Zweifel aus dem Gebiet des Denkens ganz und gar auf das Gebiet des Lebens verpflanzte, das Leben und Denken aber einer bodenlosen Mystik Preis gab.

In Alexandrien aber hatte sich, noch ehe die alte Welt, schon längst aus ihren sittlichen Fugen gerückt, gänzlich unterging, die zwischen der Anmaßung des Zweifels und der Vermessenheit des Wissens getheilte Griechische Weisheit mit den verschiedenen Religionssystemen des Orients, aus dessen theosophischem Urgrund sie hervorgegangen war, wieder zusammengefunden. Durch die Verwirrung des Wissens in den nun nicht mehr lebendig aus einander hervorgehenden, sondern leblos neben einander bestehenden Schulen, sollte sie hier allmählich inne werden, daß die von dem mütterlichen Schooße des Glaubens und der Offenbarung losgerissene Gnosis, sich selbst überlassen, in ihrer schönsten Entfaltung zu Nichts führe, als zur

Ahnung und zu dem Bedürfniß einer höheren Offenbarung und Erlösung. Es lag aber in der inneren Verwandtschaft der Elemente, daß vorzüglich die beyden Systeme, das Pythagoreische und Platonische, nicht nur sich mit sich selbst einigten und vermischten, sondern auch die Einigung mit der Orientalischen Theosophie suchten und vollzogen. Den Anfang dieser Einigung und Vermischung sahen wir oben schon in dem apokryphischen Buch der Weisheit. In Aristobulus, dem Jüdischen Peripatetiker, finden wir den verunglückten Versuch, nicht nur die Orientalische Theosophie überhaupt, sondern auch die Jüdischen Religionslehren insbesondere mit dem spröden und fremdartigen System des Aristoteles zu versöhnen. Am vollendetsten aber und reinsten erscheint, am Schluß der alten Weltperiode, die innigste Vermählung des Pythagoreischen und Platonischen mit dem uralten Mosaismus, in Philo, dem Alexandriner, dem Jüdischen Gnostiker. Philo, auf der höchsten Höhe dieser Vereinigungsprocesse stehend, knüpfte zusammen die höchste prophetische Spitze der Griechischen Gnosis mit der höchsten gnostischen Spitze der Hebräischen Pistis. Aber es war nicht die göttliche Hand des versöhnenden Mittlers, welche nachher, als die Zeit erfüllt war, durch die neue und zwar letzte Offenbarung des göttlichen Logos im Leben und Glauben zugleich den Frieden zwischen Gott und den Menschen schuf auf ewige Zeiten: sondern es war nur die menschliche Hand, welche einen irdischen Frieden schloß, und den Streit nur scheinbar löste zwischen Platon und Moses.

Die allmähliche Fortbildung des Platonischen νοῦς bis zu dem Philonianischen λόγος können wir aber so wenig genau nachweisen, als die Art und Weise, wie sich die Griechische Weisheit allmählich demüthigte, und sich der Hebräischen unterwarf. Aber, daß dieß Alles im Philo wirklich vollbracht sey, ergiebt sich augenscheinlich

aus einer sorgfältigen Darstellung seines Lehrbegriffs von der göttlichen Weisheit und dem göttlichen Worte.

Philo entwickelte seine Theologie im bewußtseynvollen Kampf mit zwey Gegensätzen, welche wie unter den Griechen, so auch unter den Juden entstehen mußten, sobald durch die tödtende Gewalt der Sünde der Buchstabe von dem lebendigen Geist getrennt, und die ursprüngliche Mitte des Lebens und Glaubens verlassen wurde. Auf der einen Seite stand ihm gegenüber der fleischliche Buchstabensinn der irdischen Menge, welchem allmählich selbst die Ahnung des geistigen Lebens entschwunden war. Auf der andern Seite aber, im heftigen Kampf mit jenem Materialismus begriffen, schwärmte der in eitler Subjectivität befangene Idealismus, der mit Bewußtseyn die Schranken der Erscheinung im Bilde und Wort, in der That, wie im Leben vernichtete, um nicht dem göttlichen, sondern dem menschlichen Geiste, und somit aller Gedanken- und Gefühlsschwärmerey desselben freyen Spielraum zu machen. Philo suchte die Mitte zwischen beyden Extremen auf dem Wege eines zum Glauben an das Reale hinstrebenden Idealismus. In der Platonischen Philosophie der damahligen Zeit war diese Mitte theils gefunden, theils geahnet worden. Indem nun Philo die Mosaische Offenbarung durch diese Philosophie zu erläutern und zu erklären suchte, und beyde miteinander versöhnte, diese aber jener unterwarf, konnte es nicht fehlen, daß er das Höchste erreicht zu haben sich überredete. Die Unterwerfung aber der Plat. Philosophie unter die Mos. Offenbarung ward ihm, ohne großen Widerspruch von beyden Seiten, um so leichter, je mehr er den starren Buchstaben und die geschichtlichen Gestalten der heiligen Urkunden durch die typische und allegorische Auslegung der Schrift nach Platonischen Ideen zwar beweglich und geistig machte, aber auch nicht selten verflüchtigte. So allein ward es ihm möglich, folgendes Theologumenon zu gestalten, in welchem keine einzelne

Idee neu und originell zu nennen ist, wohl aber die Art und Zusammenfügung des Ganzen.

Durch die ganze Theosophie des Philo hindurch geht die dialektische Scheidung zwischen dem εἶναι und dem λεγεσθαι, dem in sich selbst seyn, dem absoluten und verborgenen Seyn, und dem Offenbarwerden desselbigen im relativen Daseyn und im Erkennen des Geistes. *) Je fester bey ihm, als wahrhaft geschichtliches Factum, der Act der Offenbarung Gottes wurzelt, desto klarer und sicherer entfaltet sich in seiner Theosophie der Unterschied zwischen dem verborgenen, unbegreiflichen, jedem Wort und jeder Abbildung unerreichbaren Gott, und dem offenbaren und sich offenbarenden in der Welt. Aus dem in der Mosaischen Offenbarung Gegebenen und Festgesetzten entwickelt sich auch mit leichter Mühe die Idee der Vermittlung und Mittlerschaft, und zwar im ethischen Sinne. Ueberhaupt aber hat die Theosophie des Philo den aus der Vereinigung des Platonischen und Mosaischen nothwendig hervorgehenden Charakter des Ethischen, wenigstens eine entschiedene Richtung dahin. Nur ist dieses ethische Element noch in dem logischen Charakter der Philon-Theogonie verborgen **), und kann bey der fast gänzlichen Entfernung derselben von der Messiasidee sich selber nicht klar bewußt und frey werden.

Philo nahm nach einer höheren Offenbarung, die er empfangen haben wollte, in dem verborgenen unnennba-

*) Damit genau zusammenhängend und diesen Unterschied erklärend ist das Gnostische Theologumendn von der σιγη und der φωνη. Lactanz hat den Unterschied zwischen der Uroffenbarung im Logos und den dadurch vermittelten einzelnen Offenbarungsacten also bezeichnet: Magna est, sagt er, inter hunc dei filium (sermonem) et caeteros angelos differentia. Illi enim ex deo taciti spiritus exierunt, quia non ad doctrinam dei tradendam, sed ad ministerium creabantur. Man kann den Unterschied zwischen dem A. und N. T. nicht besser bezeichnen und geistiger auffassen, als hier geschehen ist. S. Institt. div. IV. cap. 8.

**) Vergl. Ritzsch theol. Studien. Erstes Stück §. 6.

ren und wahrhaft seyenden Urwesen des Lichtes, dem heiligsten und vollkommensten Urquell aller Weisheit und Herrlichkeit, dem er neben der richtenden Gerechtigkeit auch eine erbarmende, erlösende und errettende Güte zuschrieb *), zwey Urkräfte an, die Güte, und die Macht, ἀγαθότης und ἐξουσία. Kraft der Güte hat Gott, der in sich selber unsichtbar nur in seinen Kräften, δύναμεις, erscheint, in der Doxa seiner Strahlen, Alles erzeugt: kraft seiner Macht herrscht er über das Erzeugte. Vermittelnd zwischen beyden Urkräften und dieselbigen vereinigend ist der Logos, als das Dritte, so daß Gott durch diesen Logos Herrscher ist und gut zugleich. **)

Indem nun Gott die sichtbare, den Sinnen vernehmbare, körperliche Welt schaffen wollte ***), bildete er zuvor als Vorbild die geistige Welt, die Welt der Ideen, welche aber wahrhaft real ist in Gott. In diesem Urbilde ist Alles wahrhaft in der Idee vorhanden, was in dem Abbilde da ist für die Sinne und zwar dem Geschlecht, der Gattung nach, αἰσθητὰ γένη, ὅσαπερ ἐν ἐκείνῳ νοητά. †)

In der Ideenwelt, deren Ort Niemand weder im Gedanken noch im Wort bezeichnen kann, ist auch des Menschen Urbild, der himmlische Mensch, in welchem Männliches und Weibliches vereinigt ist. Darnach ist der irdische Mensch gebildet; und wie in diesem das Urbild sich individualisirt, so offenbaret sich in der ganzen

---

*) Οὐ μόνον δικάσας ἑλεῖ, ἀλλ' ἵλεῳ δικάζει. — 9. deus immut. p. 304. Ed. Mang. cfr. de opif. p. 39.

**) de cherubim p. 144. ed. Mang.

***) Zur Verhütung von Mißverständnissen bemerke ich, daß das Wort κόσμος bey Philo nur die Form der Welt bezeichnet. Davon geschieden als das ἐξ οὗ, ist die Materie, die ὕλη mit ihren Elementen, aus welchen die Welt geschaffen. Die Schöpfung aus Nichts kennt Philo nicht.

†) de mundi opificio p. 4. Diese Abhandlung ist unter allen fast die reichste für das Theologumenon des Philo.

Schöpfung die immer mehr individualisirte Entfaltung der göttlichen zahllosen Kräfte.

Die Mutterstadt aber aller sich offenbarenden Gottes-kräfte ist der Logos: in diesen ist enthalten der am ersten Schöpfungstage schon vollendete κόσμος νοητός. Der Logos aber ist ein doppelter, sofern er, gleich dem νοῦς oder der σοφία, in Gott verharrend, immanent, und sofern er emanirt gedacht wird. Nach diesem Doppelverhältniß bezeichnet der Logos erstlich nach seinem Urverhältniß zur unsichtbaren und verborgenen Gottheit, die göttliche Urkraft der real idealen Offenbarung; als solcher heißt er der höchste göttliche Logos, ὁ ἀνώτατος λόγος, der niemahls erscheinen könne, Gott selbst sey, den höchsten Gott zu seinem Eigenthum besitze, und in dem Einzigen wohne. Zweytens aber bezeichnet der Logos die δύναμις ποιητικὴ selbst, durch die (δι᾽ ἣν) Alles gesetzt und geordnet ist. Jener innere Logos, höher und älter als der κόσμος νοητός, obgleich synonym mit diesem, ist ungezeugt; dieser aber, als der am ersten Schöpfungstage mit dem κοσμὸς νοητός in dem Sprechen des Wortes gewordene, ist gezeugt, und existirt, aus Gott herausgetreten (λόγος προφορικὸς) oder emanirt, außer der Gottheit, als Hypostase. Dem gemäß sagte Philo, zu der Schöpfung habe dieser Logos nur als Organ mitgewirkt; durch dieses Organ hat Gott, als der Ursacher, (ὁ αἴτιος, ὑφ᾽ οὗ γέγονεν,) nach dem κόσμος νοητός den κόσμος αἰσθητὸς gemacht, durch den er, wie durch einen Stempel, Allem Gewordenen Form mitgetheilt und die ganze sichtbare Welt mit geistigen Kräften erfüllt habe. Dieser Logos, der aus der Quelle der göttlichen Weisheit hervorgeflossen ist, das Ebenbild Gottes, selbst Gott, (θεὸς ohne Artikel,) oder der zweyte Gott, ist der Vermittler zwischen Gott und allem Gewordenen; und alle λόγοι, oder Engel und Menschengeister, welche die einzelnen Offenbarungen des verborgenen Gottes darstellen, sind nur

mittelbar aus dem immanenten Logos durch diesen zweyten Logos aber und aus diesem unmittelbar hervorgegangen, ausgeflossen, oder ausgestrahlt. Dem göttlichen Urlogos unterthan, wie dem Unerzeugten das Erzeugte, ist der λόγος ἀρχάγγελος im Verhältniß zur Welt, ὁ πρεσβύτατος τῶν ὄντων, der ersterzeugte Sohn Gottes. Die Idealwelt, der κόσμ. νοητ., ist der πρεσβύτερος υἱὸς θεοῦ, die Sinnenwelt aber, die in ihrer Bewegung die Zeit erzeugt als das Abbild des αἰών, der jüngere Sohn. Von einer andern Seite der Betrachtung aber wird der Logos, durch den die Welt geschaffen, der eingeborene Sohn, μονογενὴς, genannt.

Vollständig und zugleich in seiner eigenthümlichen Hinneigung zur ethischen Weltansicht erscheint dieses Theologumenon erst in der Art und Weise, wie es den göttlichen Logos, nachdem das logische Verhältniß desselben zur Weltschöpfung dargelegt worden ist, in die Geschichte einführt.

Dem Logos werden nach Philo alle Theophanien und Wirkungen Gottes im Alt. Test. zugeschrieben; er erhält die durch ihn von Gott geschaffene Welt, und ist nicht nur der Diener, sondern auch der höchste Bote Gottes überall, so in der Natur, wie in der Geschichte. Sehr merkwürdig ist in dieser Hinsicht folgende Stelle: „Mit bewundrungswürdiger Eil und Hast läuft gleichsam der heilige Logos, um in der Mitte zu stehen zwischen den Todten und den Lebendigen. — Ihm, dem Erzengel und dem ältesten Logos hat der Alles erzeugende Vater die hohe Gabe verliehen, daß er als Begränzer dastehend das Gewordene scheide von dem, der es gemacht hat. Er, der Erzengel, flehet für die Sterblichen unaufhörlich zu dem Unvergänglichen, und ist der Gesandte des Herrschers zu den Unterthanen. Er freuet sich aber und rühmt sich dieses Geschenks und spricht: Ich stand zwischen Euch und dem Herrn, — nicht ungezeugt, wie der verborgene Gott, aber auch nicht geboren wie Ihr, son-

dern zwischen den äußersten Enden in der Mitte stehe ich, und leiste Bürgschaft Beyden, dem Schöpfer, zum Glaubenspfand, daß er nicht einst Alles vergehen lasse, das Geschlecht dahingebe zum Fall und statt der Weltordnung das Chaos wähle; bey dem Geschöpf aber, zum Unterpfand der Hoffnung, daß der barmherzige Gott von seinem eigenen Werk nie das Auge abwende.“*)

Das Werk der Vermittlung zwischen Gott und dem Menschen beruht vorzüglich darauf, daß der Mensch Bild und Abdruck ist des himmlischen und ewigen Offenbarers, der Logos also das Urbild der Menschheit und der Mittelpunct aller Offenbarungen des göttlichen Lebens unter den Menschen. Hierin, so wie in der Art, wie die menschliche Form aller Theophanien des A. T. besonders hervorgehoben wird, ist die ethische Richtung des Philon. Theologumenons zur menschwerdenden Gottheit unverkennbar. Zwar entfernte sich Philo von dieser Richtung dadurch, daß er einen Unterschied zwischen der unmittelbaren, inneren Anschauung des Wahrhaften, oder dem Erkennen des Seyenden in sich selbst, und der mittelbaren Erkenntniß in dem Schatten des Seyenden annahm: aber durch diese mystische Ansicht von dem Unterschiede der Söhne Gottes und der Söhne des Logos ist dennoch die ethische Mittleridee Philo's von dem Logos nicht gänzlich aufgehoben, und wir finden darin nur einen Beweis mehr, wie schwer, ja fast unmöglich es ihm geworden ist, ohne Christus auch nur eine vollkommene logische Einheit seines Systems zu erreichen.

Der Logos ist bey Philo, das Licht, der Lehrer, Vater und Erzieher der Menschen; das Leben, der heiligende und reinigende Freund, Hoherpriester, Anwald und Paraklet**), der die Menschen aus Söhnen des Logos zu Söhnen Gottes erhebt, aus der mittelbaren Got-

*) Quis rerum divin. haeres S. 509.

**) de vita Mosis 3. S. 673.

leserkenntniß also zur unmittelbaren Anschauung und Einheit mit dem Urquell alles Lichtes.

Daß Philo in seinem Theologumenon nicht weiter vorgedrungen und bey aller Nähe doch dem Christenthum noch so fern ist, und daß er die Menschwerdung Gottes, des Logos, nur ahnet, nicht weissagt, oder erkennt — das hat seinen Grund darin, daß er die Messiasidee seines Volkes durch seinen philologischen Idealismus fast aufgehoben, und seine Sehnsucht nach der geschichtlichen Erfüllung des Verheißenen und Geweissagten mehr als befriedigt hat durch seine allegorisirende Theosophie. Ihm, wie Platon, ist der Gnadenquell der göttlichen Liebe verborgen geblieben; ein Antlitz Gottes hat er geschauet, aber daß dieses Antlitz ein menschliches sey, voller Gnade und Wahrheit, das hat er in seiner menschlichen Weisheit nicht geahnet. Dessenungeachtet deutet er auf die Messiasidee hin, hier und dort hart daran vorbeystreichend. *) Analoges wenigstens findet man genug, Anspielungen, und Ueberbleibsel ursprünglich mit der Messiasidee verschlungener Bilder und Symbole. Aber je weniger sich die Sache selbst findet, desto deutlicher erkennt man auch, daß Philo die Entwicklungsgeschichte des Theologumenons von dem offenbaren Gott schließt, und gleichsam das letzte Glied ist in der bis in die Urwelt hinabreichenden, und jetzt Juden und Griechen umschlingenden Kette gnostischer Bestrebungen. — Der Abstand zwischen Philo und Johannes ist aber zu groß, als daß wir, ohne Beleidigung der wahrhaften Geschichte, auch nur wagen könnten, durch das Philonianische Theologumenon das Johanneische vollkommen und gänzlich zu erklären. Nur die eine Gedankenreihe von dem offenbaren Gott, also die gnostische, ist bisher entwickelt worden. Es kommt jetzt darauf an, auch in der Gedankenreihe der Pistis die Entstehungsweise des

*) Siehe de Wette's bibl. Theologie S. 164. 165.

Satzes nachzuweisen, daß dieser Logos in Jesu Christo Mensch geworden ist.

2. Die Gnosis der alten Welt vor Christo behauptete kurz vor der Erscheinung des menschgewordenen Gottes: die göttliche Weisheit, in ihrer Doppeloffenbarung als göttlicher Verstand und göttliches Wort, werde gedacht und erkannt als die außer dem verborgenen Gott hypostasirte, offenbare Gottheit. Das Räthsel der Erkenntniß war auf die Weise gelöst für die alte Welt; ungelöst aber das Räthsel des Lebens. Darum blieb auch, während die Erkenntniß sich frey zu machen strebte, der Mensch gefangen in Sünde und Tod; das Licht begann zwar zu erscheinen in der Finsterniß; aber, ehe das Licht nicht zugleich das Leben geworden, konnte es die Welt des Irrthums nicht überwinden. Immer war, wie wir gesehen haben, die ewige Liebe selbst in dem werdenden Lichte noch verborgen. Der Sohn Gottes mußte herniedersteigen aus dem Schooß des Vaters, und Mensch werden und unter uns wohnen, auf daß Alles erfüllt würde; — nur in ihm und durch ihn ward das Geheimniß der Liebe und des Lebens kund und offenbar, nur im Glauben an ihn konnte der Mensch das Gedachte schauen, das Erkannte lieben, und so in voller Hoffnung auf ihn selig und erlöst werden von Sünd' und Tod.

Aber diese Erscheinung der göttlichen Herrlichkeit konnte kein menschliches Dichten und Trachten, keine Sehnsucht und Weissagung zur wahrhaftigen Erfüllung bringen. Nur Gott vermochte durch die vollendetste That der Liebe die Welt mit sich selber zu versöhnen in Christo.

Damit aber, wenn die Zeit erfüllt würde, die Menschen erkennen und glauben möchten an die vollkommene Offenbarung des Lichtes und Lebens, hat Gott der Herr das gläubige Antlitz der Vorwelt hingerichtet nach dem Vorwärts, und zum Schauen des Geschehenen vorbereitet durch dunkle Gesichte der Verheißung und Weissagung.

Wir haben oben bemerkt, daß die Hebräisch-Jüdische Gnosis aus dem Offenbarungsglauben der Hebräer hervorgegangen sey. Das Verhältniß zwischen beyden ist in der Geschichte vor Christo offenbar dieses. Wie eine freudenreiche Botinn, wird die Gnosis von der Hebräischen Pistis ausgesendet zu den Völkern, um unter diesen den verblichenen Glanz des ursprünglich geoffenbarten Glaubens wieder aufzufrischen und neu zu beleben. Kurz vor Christo kehret sie heim aus der Fremde, und bringet mit sich, gleichsam als Gegengeschenk, das Licht des speculativen Gedankens und die Klarheit des scheidenden Wortes. Nun aber soll in dem mütterlichen Hause des Glaubens zu Zion die Erkenntniß gereinigt und geläutert, der dunkle Glaube an das verborgene Geheimniß beleuchtet, und so durch die allmähliche Vereinigung von beyden die Verkündigung des Evangeliums vorbereitet werden.

Wie ist dieß geschehen?

Das in dem Glauben der Hebräer von der Welt her verschwiegene, nun aber geoffenbarte, Geheimniß ist kein anderes, als das Geheimniß Jesu Christi, seiner Menschwerdung, Versöhnung und Erlösung.

Der Ursprung aber dieser Idee ist, wiewohl dunkel, doch erkennbar in dem uralten Glauben der Hebräer an Einen Gott, Jehova, als welcher durch seinen Geist die Welt geschaffen hat und regiert. Während der Polytheismus und Pantheismus, beyde gleichweit entfernt von der sittlichen Weltanschauung, jener die Vergötterung, dieser die Vergottung der Natur und ihrer durch Freyheit und Nothwendigkeit noch nicht geschiedenen Kräfte lehrt, entfaltet der Monotheismus, vorzugsweise auf das Sittliche und die Freyheit gerichtet, die in seiner innersten Natur liegende Idee der Menschwerdung Gottes und die geistige und sittliche Einheit. Wie der Polytheismus von Unten hinaufsteigt und das Denken der göttlichen Einheit mühsam gewinnt, der Pantheismus das

[illegible] gar nicht unterscheidend die göttliche [illegible] davon überwältigt, fühlt; beyde aber den [illegible] die Versöhnung nicht finden können, und [illegible] ahnen und ahnend verwirren: so steigt [illegible] herab, gleichsam vom Himmel herniederfah[illegible] der Glaube des Monotheismus, und, die göttliche [illegible] in der sittlichen Offenbarung des Geistes mit [illegible], ahnet, sucht und findet er mit eben so la[illegible] Gedanken, als tiefem Gefühl das Eine Göttliche überall, das, mit seinem heiligen Geist Alles durchdringend, vermittelnd in menschlicher Gestalt, erlösend in göttlicher Natur, allen Zwiespalt hebt zwischen Himmel und Erde, zwischen Gott und dem Menschen. Die andern Völker der Erde wandeln mit den Göttern ihrer Natur, oder mit dem antlitzlosen Geiste des Alls; das Volk der Hebräer aber wandelt, wenn ich so sagen darf, vor dem Gott des heiligen Geistes, der da schauet und hört, und in deutlichen Worten redet, verheißt und verspricht. Und während die andern Geschlechter der Erde Versöhnung suchen durch Werke und Opfer, findet dieses Geschlecht Frieden und Heil im Glauben und Vertrauen. Die Erzväter des Israelitischen Volkes ahnen von fern die vorbedeutete Vermittelung und Versöhnung, indem sie nur in den unmittelbaren Zuständen des Traumes mit dem Herrn wandeln und mit ihm reden und ringen, als mit einem Mann, 1. Mos. 32, 24 ff. Wunderbar mischt sich in diesen und ähnlichen Erzählungen der Stammväter Mittelbares und Unmittelbares: aber man sieht überall wird schon die Einheit von beyden gesucht in dem Sittlichen, im Glauben und in dem Gewissen. Jakob, nachdem er mit dem Herrn gerungen und die Kampfesstätte Pniel genannt, sprach: ich habe Gott von Angesicht gesehen und meine Seele ist genesen.

Nachdem aber die Väter lange Zeit mit dem Herrn, ihrem Gott, gewandelt hatten, und ihre Nachkommen

zu einem Volke geworden waren, erbauete der Glaube im Volke den unsichtbaren Thron über sich, auf welchem des Herrn vermittelnde Herrlichkeit unmittelbar thronte. Das war der Thron des sittlichen Gesetzes. Der Herr war Vater und König des Volkes, das Volk aber, als der Sohn, ihm unterthan durch das Gesetz der Freyheit, und dieses Gesetz der Freyheit mit göttlicher Majestät unter der unmittelbaren Einherrschaft Gottes (Theokratie), ward der Lehrer und Zuchtmeister auf Christum, den Messias, den Erlöser, Retter, Heiland und Vermittler, zuerst des Volkes, dann der ganzen Welt.

Die Idee des Messias ist den Hebräern ganz eigenthümlich; in ihr entfaltet sich der theokratische und monotheistische Glaube an die menschwerdende Gottheit durch die verschiedenen Epochen der Verheißung, des Gesetzes und der Weissagung.

Merkwürdig ist es, daß während die andern Völker der alten Welt mit rückwärtsgewendetem Gesicht in der Geschichte auftreten, und, in wehmüthig freudiger Erinnerung an das entschwundene goldene Zeitalter, sich selbst in immer fortgehender Verschlimmerung und im schicksalvollen Abwärtssteigen von den edleren zu den unedleren Metallen erblicken, das Volk der Hebräer, sogar früher, als die andern, auf dem Schauplatz der Geschichte erscheinend, sogleich mit klarem, heiterem Antlitz in die schrankenlose Zukunft schauet, und sein in der tiefsten Tiefe sehnssuchtsvolles Auge an dem Anblick der Verheißungen Gottes weidet. Das Paradies war verloren, und nach dem Verlust der Unschuld und Seligkeit herrschte die Sünde auch unter diesen Mühe- und Arbeitvollen Kindern der Menschen. Aber der Herr bewahrte dieses Volk, das er sich auserkoren hatte, vor der Verzweiflung des Sündengefühls, und gab ihm vom Anfang an, wie ein Vater

Oben un' Einheit, Frieden sie nur von f rend Ein' bri re ü

188 Verheißungen eines ewi dem Kind, die freudenvollen die andern Völker der alten gen Segens. Während sich in ihrem geschichtlichen Leben Welt, in ihrem rettungslosen Zustand ihren eige entwickelten, in ihrem weissagen, oder dem also weissagenden wächst unter dem Volke der Hebräer Schaffen und Verheißung eines ewigen Heiles und die Freude und Dauer. Erkläre dieß, wer da kann, aus einer ewigen Ursachen; wir können es nicht.

Die Periode der Erzväter beginnt mit schmerzvoller Sehnsucht nach dem verlorenen Paradies; aber kaum hatte Abraham seine irdische Wallfahrt vor Gott angetreten, so öffnete sich, wie einst im Paradiese in dem Fluch Gottes der Segen verborgen lag, jetzt in jener namenlosen Sehnsucht der Born der göttlichen Verheißungen, und der Friedensbogen Gottes mit dem Menschen wurde immer sichtbarer in den Wolken, 1 Mos. 12, 2. 3. Wie der Glaube und das Vertrauen wuchs, so auch der Segen und die Verheißung, und beydes ging über vom gläubigen Vater auf den glaubensvollen Sohn. Immer deutlicher ward das verheißene Wort Gottes zu Abraham: In Dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter der Erde! — unmittelbar daran schloß sich die werdende Erfüllung im irdischen Sinn. — Aber, wie groß auch der Freudencharakter dieser Zeit ist, und wie trostreich und befriedigend der unmittelbare Umgang der Erzväter mit Gottes Gesandten bey Tag und Nacht: die Sehnsucht nach dem verlorenen Paradies wächst dennoch zusehends selbst während des irdischen Segens, und die Glaubenskraft streckt ihre Arme immer noch aus nach den größeren und höheren Gütern des Lebens. Als sich die Periode der Erzväter schloß, war in dem auserwählten Geschlecht die Sünde größer und größer geworden; Jakob, der letzte unter den Erzvätern, versammelte sterbend seine Söhne im Lande der Fremdlinge, und, indem nicht Gott, sondern er selbst, nun

Israel genannt, Segen und Fluch austheilte, erfreuete er nicht mehr mit neuen Verheißungen, sondern er legte die uralten Verheißungen Gottes nur weissagend aus. In den dunkeln Reden dieser Weissagung haben die Alten einstimmig Hindeutungen auf den Messias gefunden; die besonnenen Ausleger unter den Neuern werden es nicht leugnen, wenn man sich nur mit ihnen verständigt. Die prophetischen Worte, 1 Mos. 49, 10. — wann sind sie in Erfüllung gegangen? — Wie sie sich selbst in ihrer Form durch höheren Schwung der Rede vor den andern auszeichnen, so auch ihr Inhalt. Dieser aber hat keinen bloß irdischen Sinn, keine bloß irdische Erfüllung; sein wahrer Sinn wird erst einiger Maßen klar durch Jesum Christ, oder durch die Erkenntniß von der höheren Bestimmung des Volkes. Aber unbestimmt und in einem dunklen Gesicht annoch verborgen ist dieser Sinn; und von hier an bis auf Christus, wie mußte die leise angedeutete Idee noch wachsen, sich vergeistigen, wie viel noch an sich nehmen im Jahrhundertlangen Lauf, ehe die Erfüllung wahrhaft auf sie zurückgewendet werden konnte! Hat nicht jede wahrhaftige Poesie, jede Weissagung ein zwiefaches Gesicht, von denen das eine in der Gegenwart enthüllt, das andere aber, indem es nach Oben schauet, immer halb verdeckt ist für die irdische Zukunft?

Als die Söhne Israels aus Egypten auszogen, waren sie zu einem Volk herangewachsen; schon Jakob ward versammelt zu seinem Volk. 1 Mos. 49, 33. Damit begann die Periode des Gesetzes, und die leise angeklungene Weissagung verhallte auf eine Zeitlang, — mit ihr die Messiasidee.

Moses erschien, der Mann des Gesetzes; er bildete aus den Elementen der vorangegangenen Periode die irdische Theokratie mit ihrem Cultus in voller Form aus, gab das von Gott gegebene Gesetz und dessen Zucht, führte das im Glauben an Einen Gott allmäh-

lich erstarkte Volk bis an die Grenzen des gelobten Landes, und schied von der Höhe, wiederum weissagend, von ihnen.

Im Anfang dieser Periode schien es, als sey die Sehnsucht und der Glaube gestillt und befriedigt; jene durch das Gesetz, auf den steinernen Tafeln, und den Tafeln des Herzens; dieser durch das Priesterthum der Stiftshütte, in welchem, wie in dem Gesetz, Gott unter dem Volke wohnte, mit aller Majestät, und sich versöhnen ließ durch gläubige, reine Opfer. Gleichwohl gewahrt man selbst in diesem neuen Gewebe der Freude und der Erfüllung, den zwar oft verborgenen, aber nicht verschwundenen Faden der Wehmuth über die irdische Wallfahrt und den Kampf nach Innen und Außen. Ja das Gesetz selbst schließt mit einem auf eine namenlose Zukunft hindeutenden, weissagerischen Spruch, 5 Mos. 18, 15. ff.; und in dem Opfercultus sind die Ideen viel zu überschwänglich, als daß die engen Symbole und Ritus sie fassen könnten ohne einen höheren typologischen Sinn.

Der Apostel Paulus, der die Messiasidee seines Volkes und ihre Erfüllung in Christo wahrhaft durchlebt hatte, spricht in jener merkwürdigen Stelle im Brief an die Galater, 3, 24. die tiefgreifenden Worte: „Also ist das Gesetz unser Zuchtmeister gewesen auf Christum, daß wir durch den Glauben gerecht werden." Den Beweis dafür und die Erklärung ist er uns wahrlich nicht schuldig geblieben; in den Briefen an die Galater und an die Römer hat er beydes geliefert, und wir erinnern nur an den Einen Spruch: „Die Sünde war wohl in der Welt bis auf das Gesetz; aber wo kein Gesetz ist, da achtet man der Sünde nicht. — Das Gesetz ist neben eingekommen, auf daß die Sünde mächtiger würde: wo aber die Sünde mächtig geworden ist, da ist doch die Gnade viel mächtiger geworden." (Röm. 5, 13. 20.)

Die Erinnerung an die Verheißungen der Erzväter verschwand nie unter dem Volke Israels; die tägliche

Erfüllung derselben in der wachsenden Macht und Herrlichkeit des Volkes erhielt die Erinnerung daran wach und lebendig. Aber es wuchs, je mehr das Gesetz zu seiner rechten Wirkung gelangte, desto mehr auch das Gefühl der sich mehrenden Sünde und Schuld. Am Schluß der Heldenperiode des Volkes unter den Richtern sieht man, wie die innere Tüchtigkeit sich immer mehr mindert, und alle Lebenskräfte, nach Außen gerichtet, ihren lebendigen Mittelpunct verlieren und sich zerstreuen, also auch das Gesetz aus dem innersten Herzen des Volkes verschwindend sich immer mehr außer demselben hinstellt mit furchtbar schreckender Majestät. Leges sine moribus! Der Zwiespalt aber zwischen dem Leben und dem Gesetz, der einmahl begonnen, ließ sich nicht wieder heben, und vermehrte tagtäglich das Gefühl, so der Sünde, wie der Schuld.

Von Jahr zu Jahr verfiel auch die ursprüngliche Herrlichkeit der Theokratie. Wie das Gesetz nicht mehr in dem Herzen des Volkes lebte, und immer mehr zur Form ward, so auch das Gottesreich; es ward immer mehr äußerlich und Jehova's Thron in dem Herzen und Glauben seines Volkes zerfiel, je mehr die Sünde wuchs gegen das Gesetz. Da errichtete das Volk einen König über sich. Aber es heißt (1 Sam. 8, 6.) in der Geschichte der Israelitischen Königsstiftung: Das gefiel Samuel übel, daß sie sagten: Gieb uns einen König, der uns richte! Und Samuel betete vor dem Herrn. Der Herr aber sprach zu Samuel: Gehorche der Stimme des Volks in Allem, was sie zu Dir gesagt haben; denn sie haben nicht Dich, sondern Mich verworfen, daß ich nicht soll König über sie seyn. —

Das Königthum trat an die Stelle der zerfallenen Theokratie, und war ein Zeichen wachsender Sünde und Schuld. Der erste König wurde verworfen um des Ungehorsams willen, und unter David blühete wohl neben der heiligen Poesie der Eroberungsruhm des Volkes und

sein goldenes Zeitalter, aber des innern Lebens Kern war nicht mehr gesund, und es wechselten wie in David so in seinem Volke Sünde, Reue und Buße. Unter Salomo, dem weisen, aber sündigen Könige, glänzte der vollendete Tempel in aller Herrlichkeit und Pracht, aber der innere Tempel des Herzens verfiel je länger je mehr. Der begeisterten Poesie des Gebets folgt die nüchterne Poesie der Reflexion, und des Lebens ursprüngliches Licht erlosch in dem äußeren Glanz des entarteten Volkes. Wie lange dauerte es, so kam über das ungehorsame und zerspaltene Volk in der furchtbaren Macht der Heiden her Zorn Gottes und zerstörte die Herrlichkeit beyder Reiche! Ueber das Reich Israels hatten 20 Könige geherrscht, aber alle waren gottlos gewesen, und hatten des Herrn Gesetz und der Väter Glauben verachtet und verlassen; über das Reich Judä herrschten in 140 Jahren ebenfalls 20 Könige; aber die Geschichte kennt darunter nur acht, welche Gott fürchteten. Die Sünde war der Leute Verderben. Aber merkwürdig genug, über die entarteten Geschlechter thronte allgewaltig, — das Gefühl der Schuld immer tiefer einprägend, — die furchtbare Majestät des Gesetzes, um so furchtbarer, je mehr das Gesetz neben den Drohungen des göttlichen Zornes die Verheißungen der göttlichen Gnade, welche in der andachtsvollen Poesie unter David verherrlicht worden waren, festhielt und dem unwürdigen Volk zur Erinnerung und Buße fortwährend vor die Augen stellte.

Jetzt, in dieser Zeit des sittlichen und politischen Verderbens, wo das Gefühl des Unglücks und des Unheils in der Gesammtheit, wie in dem Einzelnen gleich groß war, und sich in unzähligen Unglückspsalmen und Bußliedern kund that, entstand die Idee und Hoffnung des Messias. Gleich den Verheißungen begann sie mit dem Allgemeinen und Unbestimmten, und entfaltete sich im Laufe von mehreren Jahrhunderten, immer bestimmter, immer individueller und persönlicher. Bis zu dieser Zeit

haben alle Messianischen Stellen nur den Charakter dunkler Verheißungen;*) jetzt aber beginnt die Periode der Weissagung, welche sich zur Verheißung verhält, wie die klare Auslegung zum dunklen Text. Nach Jahr und Tag läßt sich der Ursprung der Messiasidee nicht bezeichnen; das Geistige ist unsichtbaren Ursprunges; aber man kann mit Bestimmtheit behaupten, daß die Hoffnung und die Idee eines Messias, wie man ihn erwartete, nicht eher entstehen konnte, als bis die Davidische Zeit mit dem rein goldenen Glanze des vergangenen Glückes aus dunkler Erinnerung wieder emporgestiegen war.**) Wunderbar genug, als die Messiasidee aus ihrer ersten Unbestimmtheit, dem dunklen, allgemeinen Wunsch besserer Zeiten, hervortauchte, knüpfte sie sich alsogleich an das Davidische Zeitalter, als wäre in diesem die ursprüngliche Theokratie am reinsten erschienen gewesen. Nun aber war damahls zwar das irdische Königthum in seinem schönsten Glanz: aber die ursprünglich geistige Theokratie war schon längst verschwunden, (1 Sam. 8, 6.), noch ehe David zum Könige gesalbt wurde. Unverkennbar war das Zeitalter, in welchem die Messiasidee erzeugt wurde, schon zu sehr herabgesunken, um das reinsittliche und rein geistige Leben der uralten Verheißungen und Gesetze und der darauf gegründeten Theokratie zu begreifen. Es mischte sich offenbar darin von Anfang an Aeußeres und Inneres, Göttliches und Menschliches, Sittliches und Politisches untereinander, und Gott mußte dem verworrenen und verwirrenden Geschlechte seine Propheten senden, und diesen seinen Geist, um aus der menschlichen Verwirrung der Elemente die göttliche Klarheit und Einheit hervorzuschaffen, durch die allein der höhere

*) Dahin gehört auch 2 Sam. 7, 12. ff.

**) Nach demselben Gesetz der Geschichte konnte der Name Salomo's nicht eher Collectivname aller Weisheit werden, als bis man nach vielen Geschlechtern, nur die Weisheit, nicht mehr den Irrthum sah in dem gefeyerten Könige.

Friede und die himmlische Seligkeit erworben werden konnte.

Wie nun, fragt sich, hat sich die Messiasidee des Volkes unter der pflegenden und läuternden Hand, und durch den weissagenden Geist der Propheten, fortgebildet und vollendet?

Die meisten Propheten und Psalme, in denen selbst die neuere Kritik die Messianischen Ideen anerkannt hat, sind offenbar alle aus der Zeit, in welcher die beyden Jüdischen Reiche entweder rettungslos, oder schon zerstört und ein Raub der Ausländer geworden waren. Auf zweierley aber wiesen die Propheten und Psalmisten vorzüglich hin; einmahl auf die immer wachsende Sünde im Volke und die immer größere Abweichung von der Regel des Gesetzes, also auch auf die immer größere Hülfsbedürftigkeit des Volkes und seine Rettungslosigkeit aus eigener Kraft: dann aber auch auf die gnadenvollen Erbarmungen Gottes, der die Verheißungen hält und selbst durch bittere Zucht sein Volk liebreich zum Besseren führt. Daher in den messianischen Stücken des A. T. die Grundtöne der Trauer, ja der Schwermuth; aber auch die großartigen Akkorde der Freude und der Wonne. Ueberall dringt hervor die elegische Stimmung der sogenannten Klaglieder.

Die Formen der Hoffnungen sind fast ohne Ausnahme politisch; aber darin finden wir nur die Grundform der Theokratie. Nur die theokratischen Grundideen finden wir überall wieder in den mannigfachen Reden der Propheten über die Wiederherstellung des Davidischen Königthums (Am. 9, 11. Mich. 4, 8. Ezech. 34, 23.), über die Wiederkehr der Verbannten und die Wiedervereinigung der Getrennten (Es. 11, 21 ff.), über die siegreiche Erhebung, Ausbreitung und die ewige Dauer und Glückseligkeit des Israelitischen Reiches. Dieses letztere namentlich wird überall geweissagt, wo der Propheten-Geist sich höher hebt, als gewöhnlich; und was ist es

anders, als die zur Weissagung in bestimmten klaren Worten erhobene dunkle Verheißung Gottes an die Erzväter des Volkes? Was aber in den patriarchalischen Verheißungen unverstanden und dunkel blieb, ist in den prophetischen Weissagungen, welche der Zeit der Erfüllung, die nur eine geistige seyn konnte, näher getreten sind, klarer und verständlicher; was dort vorwärtsstrebend auf das zukünftige Gesetz deutete, weicht hier rückwärts auf das längst gegebene; ja was dort wie in einem dunklen Naturverhältniß zwischen Gott und den Erzvätern zu ruhen scheint, das ist hier auf die höchsten sittlichen, und die tiefsten religiösen Grundideen zurückgeführt. Die Verheißungen hatten zur einzigen Bedingung die noch nicht klar entfaltete, und in ihren sittlichen Momenten noch verhüllte Glaubensidee; die Weissagungen aber enthüllen als Bedingungen der Erfüllung die lichtvollsten sittlichen Ideen der Buße, der Besserung, der Läuterung des Herzens, der Wiedergeburt, der Versöhnung, Erlösung, des Gerichts und der Seligkeit in der Erneuerung und Herrschaft der Gerechtigkeit und Wahrheit. Kurz, wie dort in der Zeit der Verheißung das Grundsymbol des alten Bundes ist, am Himmel der Friedensbogen in den Wolken, an den Menschen aber das Zeichen der natürlichen Beschneidung; so ist hier das ewige Zeichen des werdenden neuen Bundes am Himmel die göttliche Gnade und Liebe (Es. 9, 6. 32, 15. 54.), und am Menschen die Beschneidung des Herzens.

Je mehr nach Anleitung der Propheten das Volk in seiner Trauer über sich selbst und sein Verderben seine eigene Kraft- und Machtlosigkeit erkannte, desto mehr erhob es, von den Propheten dahingewiesen, sein Haupt und Herz empor zu den Erbarmungen Gottes; je näher das Verderben kam und der Untergang, desto näher kam auch das Ziel der Hoffnungen, und je bestimmter die

Hoffnungen wurden, desto mehr trat hervor die Idee des Retters, des Heilandes, des Mittlers.

Unbewußt, wohin es führen würde, knüpfte sich die Weissagung an das Davidische Haus, und verhieß einen Nachkommen Davids als Wiederherstellen der Theokratie. (Mich. 5, 1 ff. Jes. 9, 5. 6. u. s. w.). Diese bestimmteren Hoffnungen entfaltete vorzüglich Ezechiel (34, 23 ff. und 37, 21 ff.).

Zu derselbigen Zeit war das Theologumenon von dem verborgenen und offenbaren Gott so weit vorgerückt, daß, obgleich nicht überall mit voller Klarheit, doch mit ziemlicher Allgemeinheit angenommen wurde, Jehova könne nicht unmittelbar selbst erscheinen. In einigen Stellen, wie z. B. Esaias 59, 16. Hagg. 2, 6—9. Zach. 12—14, u. a. m. scheint es zwar, als fehle die Idee der Vermittlung ganz. Aber selbst in einigen von diesen Stellen sendet der Herr vermittelnd Engel, oder seinen Geist; in andern reden die Propheten symbolisch nur vom Gericht, das der Herr selbst halten werde; in allen aber preisen die Seher den Herrn als den Urheber des Werks der Errettung; und dieselbigen Propheten, welche in einigen Stellen von keiner Vermittlung wissen, heben sie in andern Stellen desto höher wieder hervor. Ueberhaupt aber wird nur dieß daraus klar, daß die Idee von dem verborgenen und offenbaren Gott, zu sehr mit der göttlichen Weisheit allein beschäftigt, noch nicht überall durchgedrungen war, und erst anfing, ihren Einfluß auf die Messiasidee zu äußern. Aus Jes. 9, 5 ff. 4, 2. und Jerem. 23, 5. und 23, 15 geht deutlich hervor, daß man sich den Erretter wunderbar von Gott begabt dachte, von großer Herrschaft, endlosem Frieden und ewiger Gerechtigkeit. Ja, Maleachi 3, 1. 23. 24. *) steht uns schon die Idee eines Vorläufers. Aber das Wort des Messias und eines Sohnes Gottes ist den bishergenann-

*) oder 4, 5. 6.

ten Propheten noch fremd, und scheint spätern Ursprungs, etwa in der Zeit entstanden zu seyn, wo nicht mehr die schaffende Kraft der Weissagungen herrschte, sondern die Kunst und Begeisterung, das Geweissagte auszulegen.

Während auf der einen Seite sowohl zur Zeit des Exils, als auch nach demselben, die Schwermuth und die Betrübniß des Volkes aus dem lebendigen Gefühl in den Gedanken übergingen, und in dem Verstande den Zweifel erzeugten, der noch aufgelöst im Buche Hiob, späterhin aber im Prediger Salomonis unaufgelöst erscheint: erhöheten sich des Volkes Freude und Glaube an die gewisse Erlösung in dem Ezechielischen Daniel, und gewannen eine Form und eine Bestimmtheit, welche die Zeit vor Christo nur auszubilden hatte, um Weissagung und Erfüllung miteinander zu vereinigen. Nicht die Zeitberechnungen des Propheten sind das Wesentliche, ob sich gleich darin ein welthistorischer Blick zeigt, wie sich dessen kein Prophet vor Daniel rühmen kann, sondern darin finden wir einen wesentlichen Fortschritt der Weissagung zur Erfüllung, daß das neue Reich, in der Reihe der Weltmonarchieen das fünfte, erst nach großem Drangsal, am Ende der Tage, eintreten, und in genauester Verknüpfung mit der Auferstehung der Todten und dem Gericht ewig und unveränderlich seyn sollte, ein Reich, wie es bis dahin noch keiner der Propheten geweissagt hatte (Cap. 12.). In der apokalyptischen Vision aber, Cap. 7, 2 — 28, vorzüglich Vers 13 — 14, erscheint neben dem in dunklen prophetischen Bildern bezeichneten Alten in des Himmels Wolken wie eines Menschen Sohn, dessen Gewalt ewig ist, und dessen Königreich kein Ende hat. Offenbar ist darin eine dunkle Ahnung, nicht nur von dem göttlichen Wesen des Erretters und Königes (Messias), sondern auch von der menschlichen Gestalt seiner Erscheinung. *) Wer erkennt nicht darin

*) Unverkennbar stammt aus dieser Stelle der neutest. Ausdruck

die Vorbereitung zur Idee der Menschwerdung Gottes in dem Messias?

Auffallend ist es, daß die Apokryphen, in deren Zeit Daniels Weissagungen zu gehören scheinen, wenig oder gar nichts von dem Wachsthum der Messiasidee aufzuweisen haben. Nur dunkel schimmert sie hie und da hervor: aber meist verliert sich jeder Schein davon, wenn man ihn festzuhalten sucht, und tritt in dunkle Allgemeinheit gänzlich zurück. *) Uns scheint, als habe, namentlich in der glänzenden Makkabäerzeit, ein Theil des Volkes seine volle Befriedigung gefunden in dem Glück und dem siegreichen Glanze der neuen Selbstständigkeit. Nur hie und da zeigt sich der Wunsch und die Hoffnung von dem Gericht Gottes über die Heiden, der ewigen Dauer des Jüdischen Volkes und einer allgemeinen Sammlung der zerstreueten Juden. Ein anderer Theil des Volks aber, scheint es, fand die Erfüllung seiner messianischen Sehnsucht in idealistischen und allegorischen Trennungen, Vermischungen des Himmlischen und Irdischen. Darin zeichneten sich aus die Alexandrinischen Juden. Aber indem diese einerseits durch ihren falschen Idealismus den Glauben des Volkes zu vernichten und zu verkehren drohten, trugen sie anderseits im Kampfe mit dem natürlichen, und fast schwärmerischen Gegensatz des Materialismus im Volke viel dazu bey, der Messiasidee eine höhere geistige Richtung zu geben, und die Vereinigung derselben mit dem Theologumenon von dem offenbaren Gott möglich zu machen. Die allegorische Auslegung in ihrer zweifachen Richtung, sowohl des Ideals des Verstandes, als auch der Phantasie von den Fesseln des ursprünglichen

---

ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. — Ueber die Echtheit oder Unechtheit dieser Weissagungen kann hier nicht gestritten werden; es kommt uns darauf gar nichts an. Vergl. hierüber Bertholdt's Commentar und Paulus Abhandl. über d. nächsten Ursprung der mess. Erwart. in seinem Ntest. Commentar 3. Seite 43 ff.

*) Vergl. Kreischneider's Dogmatik der Apokryphen Seite 342 ff.

Wortsinnes zu entbinden, mußte in dieser Zeit der erstorbenen Weissagung dazu dienen, in den Ungeduldigen, wie in den Unmündigen den Glauben daran wach, und das Interesse lebhaft zu erhalten.

Die Zeit der Erfüllung rückte immer näher; die Auslegung des Geweissagten ward immer ungeduldiger und regelloser. Dem Propheten Daniel war gesagt worden: verbirg diese Worte, und versiegle diese Schrift, bis auf die letzte Zeit; so werden Viele darüber kommen, und großen Verstand finden. Aber ehe die letzte Zeit erschienen war, wollte das ungeduldige Geschlecht die Schrift schon entsiegeln und den Verstand finden vor der Erfüllung. Die Sehnsucht nach dem Kommenden wuchs von Jahr zu Jahr. Der kurze Glanz der Makkabäerzeit war vorüber; schon waltete der tyrannische Scepter der Idumäer, und über diese und das Volk, welches politisch und religiös gespalten war, herrschte mit alles verschlingender Herrschsucht der furchtbare Arm der Römer. Das in geistlicher und irdischer Armuth versunkene Volk Israels trat in die Reihe aller andern, dem Untergange des politischen Lebens geweiheten, zur Auferstehung aber des geistigen, religiösen Lebens von Gott berufenen Völker des Alterthums. Die letzten Zeiten, der Schluß der alten Weltperiode, war nahe herbeygekommen; da erschien Christus und das Evangelium der Erfüllung ward den Armen geprebigt. Irdisches Heil erwartete das Volk; Gott gab ihnen, da jenes nicht möglich war, das ewige, geistige und himmlische Heil, und verkündigte es ihnen in Worten, Bildern und Symbolen des irdischen Lebens.

Als Johannes der Täufer erschien, und zur Buße und Sündenvergebung auf den Kommenden taufte, hatte die Jüdische Messiasidee eine ganz eigene Gestalt.

Nach Absonderung des Reinchristlichen und dessen, was späterhin aus dem ganz und gar verdorbenen Juden-

thum hinzugekommen ist *), finden wir in den hiehergehörigen Quellen Folgendes: Dem Zeitalter und seiner Bildungsstufe gemäß ist die ungeduldige Ausmahlung der Messiashoffnung nach einzelnen Orts- und Zeitverhältnissen. Dieß ist von Allen bemerkt worden und auf den ersten Anblick hinlänglich klar. Viel wichtiger aber ist die Ausbildung des Messiasbegriffs zu einer rein ethischen Persönlichkeit, und die Uebertragung der Volksgesammtheit auf diesen Einzigen, den göttlichmenschlichen Vermittler zwischen Gott und dem Volke. Früher setzte das Volk alle Hoffnung auf sich selber, seine Gemeinschaft und Gesammtheit, kraft welcher es sich für den geliebten und eingeborenen Sohn Jehova's hielt. Jetzt aber war die Gesammtheit zerrüttet; die Gemeinschaft, durch sich selbst zerrüttet und vom heiligen und einigenden Geiste der Propheten verlassen, konnte sich selbst nicht mehr vertrauen, und fand in sich keinen Grund mehr irgend einer Hoffnung. In Zeiten aber, wo die Gesammtheit verdorben ist, und die höheren Gewalten der Sehnsucht und Hoffnung sich regen, — und solcher Zeiten, welche der Zeit Christi wenigstens darin ähnlich sind, kennt die Geschichte mehrere — sucht ein Jeder den einzelnen Mann, den Helden, den Löwen vom Stamme Juda, den Gott zur Errettung und zum Heil ausersehen und senden werde; auf diesen Einzelnen wird dann übergetragen, was früher Allen gehörte und der Gesammtheit. Nur das Princip der Individualität kann eine verdorbene Gemeinschaft erretten, bessern, umwandeln, erlösen, zur neuen Geburt bringen. So war es in der Zeit kurz vor Christo. Das Jüdische Volk, an sich selber verzweifelnd, aber

*) Diese Sonderung suchen wir in Bertholdt's Christologia Iudaeorum u. s. w. vergebens; die fast gänzliche Verwirrung aller zu trennenden Elemente macht, daß das fleißige Buch nur mit geringerem Nutzen und größerer Umsicht gebraucht werden kann. Indem wir aber darauf verweisen, entbinden wir uns von der Verpflichtung, alle dort gesammelten Beweisstellen und Litteranotizen hier anzuführen.

dennoch hoffend, trug alle Prädicate und Attribute, alle Herrlichkeiten und Vorzüge des göttlichen Ursprungs und der menschlichen Natur, welche ursprünglich der Gesammtheit gehörten, auf den Messias über, als seinen persönlichen Mittler und Heiland, als seinen Repräsentanten, in welchem alle Verheißungen und Weissagungen Gottes an das Volk erfüllt werden, würden für das Volk, ὑπὲρ τοῦ λαοῦ. *)

Indem nun so das Gesammte zum Einzelnen umgebildet wurde **), bereitete und vollendete sich aber dadurch die schon begonnene Idee der Menschwerdung Gottes und der Glaube an die zukünftige Erscheinung der göttlichen Herrlichkeit und Majestät unter den Menschen in dem Messias, als dem Sohne Gottes und dem Menschensohne. In dieser zwiefachen Beziehungsweise des Messias, als Sohn Gottes und Menschensohn, zeigt sich jener uralte Hebräische Parallelismus Himmels und der Erde, und daraus allein können wir den oft harten Widerspruch der Vorstellungen dieser Zeit von dem Messias lösen. Bekannt ist, daß der Messias gedacht wurde, als Sohn Gottes, viel höher, als alle Herrlichkeit der Menschenkinder, ja erhaben über alle Ordnungen der Engel. Vor der Weltschöpfung, glaubte man, sey er schon bey Gott gewesen: und wie er Theil habe an der göttlichen Natur, ihrer Herrlichkeit und Majestät, so habe er auch, gleich der göttlichen Weisheit, die Welt geschaffen. ***)

---

*) Nach diesem Bildungsgesetz, die Gesammtheit in dem Einzelnen zu erkennen und umgekehrt, bildete sich auch zur selbigen Zeit die Auferstehungsidee. Man vergleiche Ezechiel 37, 1—14. Daniel 12, 2 ff. und 2. Makkab. 7, 9 ff.; in welchen Stellen man den Stufengang jener Idee vom Allgemeinen zum Besondern bis zur Pharisäischen Lehre verfolgen kann.

**) Viele von den Prädicaten des kommenden Messias lassen sich nur dadurch verstehen. Vergl. Matth. 2, 15; welche Stelle, nur daraus erklärlich, wie auch die erste Andeutung für diese Ansicht gegeben hat.

***) Siehe Bertholdt Christolog. §. 22 ff. Damit aber muß verglichen werden de Wette's bibl. Theol. S. 173. 174. Wert-

Der Sohn Gottes wird aber auch als Sohn Davids bezeichnet, nach dem Ausdruck jener Danielischen Vision als Menschensohn. Die volle Fülle des göttlichen Geistes, welche in dem Messias wohnen sollte, gab dem wunderbaren Doppelwesen die höhere Einheit. Immer aber gingen neben einander, nach dem Gesetz des Parallelismus, die gewöhnlichen Vorstellungen von der reinmenschlichen, und die höheren Vorstellungen von der übernatürlichen Geburt des kommenden Erlösers. Die unendliche Fülle des Gottesgeistes in dem Messias hatte keinen Raum in der natürlichen Geburt, und forderte höhere Gesetze, als die Gesetze der prophetischen Eingeistung. Vollständig aber konnte die Erscheinung des neuen Königes nur dann seyn, wenn sie gleichmäßig beherrscht wurde von dem Gesetz der Natur und dem Gesetz des freyen göttlichen Geistes. Hinauf und herab mußten die Engel Gottes steigen, wenn der Himmel offen stehen sollte für die Hoffenden und Gläubigen. Derselbige, der nach der Vorstellung der Zeit mit der göttlichen Herrlichkeit angethan, vollendet erscheinen würde, sollte, als der Gesalbte des Herrn, auch dem Gesetz des Werdens unterworfen seyn und sich menschlich vollenden; er sollte das Empfangene erwerben und das Erworbene empfangen. Wunderbarer Gegenschein des Göttlichen und Menschlichen, des Himmlischen und Irdischen; und in diesem Gegenschein, welch' ein Dichten und Trachten nach der wahrhaftigen Einheit von beyden!

holdt hat allerdings die Messiasidee dieser Zeit mit allerley späteren Vorstellungen versetzt; de Wette's Tadel und Kritik trifft ihn auch ganz mit Recht. Aber aus der Art, wie die Juden die Gottgleichheit Christi bestreiten, scheint mir wenigstens hervorzugehen, daß der Ausdruck Sohn Gottes, zwar immer noch an seiner Grundbedeutung, eines Königes von Israel, festhaltend, dennoch schon jetzt eine höhere Kraft empfangen hatte. Der neue theokratische König mußte Gott ähnlich, ja ihm gleich seyn; und wenn die Juden Jesum in den Reden, wo er sich Gott gleich machte, der Gotteslästrung beschuldigten, so thaten sie es, weil sie ihn nicht für den Messias anerkannten.

Der Messias sollte die Juden politisch befreyen, zugleich aber auch religiös und sittlich reinigen und erlösen; jenes nicht ohne dieses. Die Juden sollte er erlösen, in ihnen aber richtend und strafend auch die ganze Welt. Er sollte das Gesetz vollenden, aber auch erlösen von dem Gesetz, und die Versöhnung bringen; und diese Versöhnung, von den Einen begriffen, als ein werdender Act des sittlichen Lebens, ward von den Andern als eine absolut vollendete That der göttlichen Gnade und des göttlichen Willens dargestellt. Herrschen sollte der freudevollendende Heiland und König, und seiner Herrschaft sollte kein Ende seyn: aber wie konnte das große himmlische Drama vollendet werden ohne den großen Kampf mit der Welt und ihrem Fürsten, dem Satan, ohne das Gericht und die Scheidung des Guten und Bösen, ohne Leiden und Tod des Irdischen, und, nach dem Leiden und Tod, ohne den Sieg des Himmlischen, und die ewige Herrschaft des Sieges durch die Vernichtung des Satans? Ihrer innersten Natur nach ist die ganze Messiasidee tragisch und konnte nicht anders seyn. Selbst in den kleinsten Verhältnissen sollte der Messias aus dem Tode das Leben hervorrufen, den Schmerz und die Betrübniß in Freude und Heiterkeit verwandeln; er sollte, wenn das Maaß der Sünde und des Elendes voll seyn würde, mitten in der Bedrängnißvollsten Zeit erscheinen: wie nun, da der Anfang im höchsten Sinn des Wortes tragisch war, sollte das Ende der irdischen Erscheinung anders seyn, als nach dem alten Spruch: Via crucis, via lucis! Kurz, die Idee des leidenden, sterbenden Erlösers, wenn wir sie auch in der berühmten, vielfachgedeuteten Stelle des Jesaias (53.) nicht alsogleich erkennen, ist in dem Sinn und Charakter des ganzen Mes sianischen Systems durchaus nothwendig, und muß darin gedacht werden, selbst wider das Zeugniß unvollständiger Nachrichten.

Dem Parallelismus der Begriffe gleich ist der Parallelismus der Bilder und ihrer Ideen; auch in diesem

Stücke finden wir eine beſtändige Wechſelbeziehung zwiſchen Himmel und Erde. Ja was noch merkwürdiger iſt, und woraus die Exegeſe des neuen Teſtaments eine ihrer bedeutendſten hermeneutiſchen Regeln nimmt, überall begegnen ſich in den Meſſiasideen Bild, Symbol und ihre Auslegung, hier der geiſtige, dort der irdiſche Sinn im Kampf und Frieden mit einander, bis zur Verſöhnung im Glauben. Die Bilder und Symbole der urſprünglich ſinnlichen Vorſtellungen und Hoffnungen waren, als ſie geſchaffen wurden, in ihren möglichen mannigfachen Beziehungen auf das Politiſche und Sittliche, Himmliſche und Irdiſche und die Einheit von beyden, zu überſchwänglich, als daß die darin enthaltenen Ideen von Geſchlecht zu Geſchlecht nicht hätten wachſen, am Ende aber mit ihrer Fülle die engen Formen zerbrechen und ſich frey machen ſollen. Die freygewordenen Ideen aber, welche die urſprünglich mit ihrem erſten Sinn einigen Bilder und Symbole zerbrachen und zwieſpaltig machten mit ihrem Inhalt, gaben ſtatt der irdiſchen Einheit eine höhere himmliſche, oder wieſen wenigſtens darauf hin. Die Vorſtellung von dem Meſſianiſchen Reiche zum Beyſpiel war urſprünglich reinirdiſch; wie aber wächſt ſie ſchon in den prophetiſchen Weiſſagungen hinüber ins Geiſtige und Unſichtbare! Das Bild des Gottesreiches war viel größer, als der urſprüngliche Sinn darin; dieſer mußte wachſen, je mehr ſich die Erkenntniß Gottes vollendete und zur klareren Scheidung des Ewigen und Zeitlichen hindurcharbeitete. Dem emporgewachſenen höheren Sinne war das Bild in ſeinen urſprünglichen rein politiſchen Beziehungen viel zu klein, und es mußte ein Zwieſpalt entſtehen zwiſchen dem Bilde und ſeinem Sinne, der nur durch Chriſtum ſelbſt und zwar durch ihn nur im Gebiete des Geiſtigen gelöſt werden konnte. Dieſe Löſung aber war keine Vernichtung des Irdiſchen, ſondern eine zwiſchen dieſem und dem Himmliſchen geſtiftete, vergeiſtigende Verſöhnung. — Am klarſten wird, was ich

hier meine, wenn wir die Jüdischen Vorstellungen von den Messianischen Zeiten etwas genauer betrachten. In zwey große Perioden ward die ganze Weltzeit eingetheilt; die sündenvolle Vergangenheit wurde vergessen, man war nur gerichtet auf die gegenwärtige Zeit und die zukünftige. Am Ende der gegenwärtigen erscheint der Messias, er erscheint am Ende der Tage, wie es heißt; dann beginnt die Zeit des Zukünftigen, die Zeit des Messianischen Reiches, welche Einige schon ungeduldig genug auf tausend Jahre berechneten. Nach dieser Messianischen Zeit beginnt die Ewigkeit, die gränzenlose. Indem aber die Juden den Ausdruck, עולם הבא, bald von der ganzen Zeit nach der Erscheinung des Messias, also auch von der Zeit des Messias gebrauchen, bald von der Zeit nach dem Messianischen Reiche und im Gegensatz mit demselben, bezeichnen sie einerseits den wichtigen Gegensatz zwischen dem Endlichen und Unendlichen, anderseits aber die ursprünglich irdisch gefaßte, jetzt aber geistig verstandene Einheit zwischen beyden. Dieser Beziehungsart der Messianischen Zeiten ganz parallel ist die damahlige Vorstellungsweise von dem zeitlichen und ewigen Gericht, der zwiefachen Besiegung des Satans, dem zwiefachen Tode, dem zwiefachen ewigen Leben hier und dort, der zwiefachen Erscheinung des Messias, seinem Kommen und Wiederkommen; also, daß nicht bloß das Eine zum Bilde und Symbol des Andern dient, sondern auch die höhere Einheit angedeutet wird sowohl durch die Doppelbegriffe, als auch durch die Doppelbilder. Damit hängt auch genau zusammen die in der Offenbarung Johannis angedeutete, gewiß rein Jüdische Vorstellung, daß, was auf der Erde vorgehen solle, zuvor im Himmel geschehe, und daß, was dort oben geschehe, hienieden angedeutet und abgebildet sey in dem irdischen Schatten des ewigen Lichtes. Ueberall, wohin wir in den Messiasideen dieser Zeit blicken, begegnet uns jener wunderbare Gegenschein des Göttlichen und Menschlichen,

des Himmlischen und Irdischen, des Bildes und seines Urbildes, der Weissagung und ihrer Auslegung auf die Erfüllung; überall das Zwiefache und in dem Zwiefachen die Synonymie, der Parallelismus Himmels und der Erden, in dieser Synonymie aber und diesem Parallelismus das Ahnen, das Dichten und Trachten nach der wahrhaftigen Einheit.

Diese fehlte dem hoffenden Geschlecht, dem nach Erfüllung bis zur Verzweiflung sehnsüchtigen Volke. Sie ward ihm gegeben, als die Zeit erfüllet war, aber nur das gläubige und durch Reue und Buße geläuterte Geschlecht konnte sie fassen, erkennen und anschauen in dem, der Himmel und Erde versöhnt darstellte in sich selber zum vollkommenen Glauben.

Dieß ist der eigenthümliche Charakter des Evangeliums; das Wort von der Erfüllung und die trostreiche Botschaft von der vollkommenen Freude in Christo, dem erschienenen Sohn Gottes, faßt Alles in sich, was zur speziellen Charakteristik der Christlichen Messiasidee gehört. Diese hier zu unternehmen, erlaubt die innere Oekonomie dieses Commentars nicht. Die Auslegung des Johanneischen Evangeliums selbst wird und muß alles hieher gehörige an Ort und Stelle beybringen.

Nachdem wir nun auch die Bildungsgeschichte des Theologumenons von dem Messias bis zu ihrem Ende in Christo fortgeführt haben, wollen wir uns jetzt in die Zeit und Stunde versetzen, wo Johannes, der Evangelist, sein Evangelium mit den hohen Worten des Anfangs begann. Hier aber haben wir nur noch die eine Frage kurz zu beantworten: Wie vereinigte sich in dem Johanneischen Wort: „Der Logos ist in Jesu Christo Mensch geworden," — die Gnosis von dem göttlichen Wort, mit dem Glauben an den Erlöser, den Sohn Gottes?

3. Offenbar enthält die eben abgebildete Messiasidee von Christo schon mehrere Elemente höherer Gnosis. Denn, die höheren Prädicate des Messias sind dem Eigen-

schaften des in der göttlichen Weisheit, oder dem göttlichen Wort, geahneten offenbaren Gottes fast gleich. Auch sieht man in dem messianischen System überall den Unterschied zwischen dem verborgenen und offenbaren Gott streng beobachtet. Die schon begonnene Vereinigung beyder Theologumena kann nicht geleugnet werden.

Es fragt sich nur, wie ist diese Vereinigung geschehen? Ihrer inneren Natur nach, strebte die Glaubensfülle des Jüdischen Volkes von selbst nach dem Lichte der Erkenntniß, der Klarheit des Bewußtseyns, dem inneren Unterschied des göttlichen Dunkels und der göttlichen Offenbarung. Der Glaube konnte sich in den beyden Perioden des Gesetzes und der Weissagung nur der Erkenntniß freundlich entgegenbilden; Gesetz und Weissagung gehören der Erkenntniß, der Gnosis, an, obgleich ihr Ursprung tiefer im Glauben liegt. Selbst in der Periode der Verheißung entwickeln sich aus dem Glauben, ihm zu dienen, die Grundelemente der Gnosis. Ist doch die Gnosis nur eine Tochter des Glaubens, die, wenn sie ihren wahrhaftigen Ursprung sucht, diesen nur im Glauben findet, nicht in sich selber.

Auch ist unverkennbar, daß die Gnosis, wenn sie nach langem Mühen und Arbeiten bis zu den höchsten Höhen des Lichtes gelangt ist und ihre Hauptaufgaben gelöst hat, sich wieder zum Glauben zurücksehnt und ihre Ruhe nirgends finden kann, als in dem mütterlichen Schooße des Glaubens. Ja in demselbigen Maaß, in welchem die Gnosis sich vollendet, erkennt sie auch ihre Nichtvollendung und die Unmöglichkeit, aus eigener Kraft das Höchste, die vollkommenste Einheit, zu erreichen. Je mehr ihr aber dieß klar wird, desto mehr sucht sie ihre Vollendung in der göttlichen Offenbarung des Glaubens, und diese Vollendung erscheint ihr als ein empfangenes und geschenktes, nicht als ein errungenes und erworbenes Gut.

Dieß bezeugen Platon und Philo. Jener sucht in den

alten Mythen halb verlorner Uroffenbarungen; was er auf dem Wege dialektischer Untersuchungen nicht gewinnen kann; ja er weissagt selber, wo ihn die Weissagungen der Vorwelt verlassen. Dieser aber ringt mit heißem Eifer, die Gnosis mit der Offenbarung Gottes im Glauben seines Volkes zu versöhnen. Und obwohl er von dieser Versöhnung abstehen mußte, weil er die Gnosis dem Glauben zu unterwerfen und dennoch ihre Selbstständigkeit zu behaupten nicht demüthig, und eben darum nicht muthig und stark genug war: so hat er doch, ohne es zu wollen, klar bewiesen, daß, wie des Glaubens Vollendung und Ruhe in der Gnosis ist, so auch die Vollendung und Ruhe der Gnosis nur im Glauben gefunden werden kann, wenn demselbigen sich die Erkenntniß unterordnet.

Jetzt galt es, wofern ihr nicht *glaubt*, werdet ihr nicht *erkennen*, wie der Prophet sagt. Der Glaube aber bedurfte der Erkenntniß, wenn er klar und heiter, wenn er sicher seyn wollte vor Irrthum und Verwirrung des Göttlichen und Menschlichen. Ohne das *klare* prophetische Wort wäre die Messiasidee niemahls aus den engen Schranken des bloß politischen Sehnens und Hoffens auf irdisches Wohl erlöst und zur freyen, sittlichen Geistigkeit des Lebens erhoben worden. Als der prophetische Geist untergegangen war im Volke, wie hätte sich da die Messiasidee erhalten, und vor dem Untergange ihres Lebens in dem verwirrenden Materialismus, vor abergläubiger Mystik und Mythologie sicher stellen wollen, wenn sie nicht die Jüdische Gnosis und Theosophie in sich aufgenommen und eben dadurch dem klaren Gedanken die Herrschaft gegeben hätte über das unklare Gefühl und den Bilderreichthum der Phantasie? Der Ebionitismus, mehr noch das Rabbinische Judenthum, — sie zeigen deutlich, wohin der in Feindschaft mit der Gnosis lebende fleischliche Glaube sich verirren kann und muß. Auf der andern Seite aber stehen als Warnungszeichen, für jede

dem Glauben feindliche Gnosis, die Kabbalistik — und der Gnosticismus.

Angefangen war vor Christo die natürliche, nothwendige Vereinigung des Glaubens und der Gnosis; je mehr diese Verbindung beyder auf der Seite des Glaubens durch freywillige Unterordnung der Gnosis geschah, also populär wurde, desto mehr verbreitete sie sich auch überall im Volke. Dadurch aber ward das Volk gleichsam in die immer mehr sich öffnenden Schulen der Weisheit aufgenommen.

Das Angefangene wahrhaft zu vollenden, vermochte nur Christus, der Vollender so des Glaubens, wie der Erkenntniß. Nicht eher konnte der Glaube die Erkenntniß völlig in sich aufnehmen, diese jenem sich nicht eher gänzlich unterwerfen, als bis der Glaube in Christo das Heil der Welt, die Erkenntniß in ihm das Licht der Welt geschauet und erkannt hatten, dort also die Weissagung erfüllt, hier die Sehnsucht gestillt worden war. So lange die Vereinigung nur noch innerlich, subjective vollzogen wurde, konnte weder der Glaube, noch die Erkenntniß völlig gewiß davon werden. Die neue Weltordnung begann und konnte nur beginnen mit dem neuen ewigen Leben der Liebe, mit der That der Menschwerdung Gottes, mit der That der Erlösung und Versöhnung, mit der That der ewigen Einheit des Lebens und des Lichtes in dem Geheimniß der Liebe zwischen dem verborgenen Vater und dem offenbaren Sohn Gottes. Sehr wahr sagt der Alexandrinische Clemens: „Der Logos ist das Antlitz „Gottes, wodurch er sich offenbart, wodurch er erkannt „wird. — Die alte Welt hatte das alte Testament, sie „ist von dem Gesetz beherrscht und erzogen worden in „Furcht, und das Wort, der Logos, war ein Engel. „Der neuen Welt aber ist das neue Testament gegeben worden, der Logos ist geboren, die Furcht in

„Liebe verwandelt, und jener mystische Engel ist in Jesu „Mensch geworden.“ *)

Jesus Christus hat Allem, was vordem zwiespaltig war und unvollendet, durch die That der Menschwerdung und die That der Liebe im Tode das Siegel der Versöhnung und Vollendung aufgedrückt; so auch dem Glauben und der Erkenntniß. Aber er hat es dem freyen menschlichen Geiste unter Anleitung des göttlichen Geistes überlassen, was er göttlich und auf ein Mahl, völlig und durchaus in seiner Uroffenbarung vollbrachte, menschlich zu vollenden, nach und nach, mit Mühe, Arbeit und Kampf. Objectiv hat Christus Glauben und Erkenntniß miteinander versöhnt und vollendet: aber der Mensch sollte die außer ihm von Oben herab vollzogene Versöhnung und Vollendung auch subjectiv in sich selber vollziehen und gleichsam von Unten hinauf nachbilden. Des Evangeliums That war in Christo; Lehre und Wort aber desselbigen sollten die Apostel vollbringen; dazu sandte ihnen Christus den Geist der Wahrheit und *stiftete* die Gemeinschaft dieses Geistes. Dem Rechte der Erstgeburt gemäß ging der Glaube voran; mit ihm und in ihm begann das Evangelium. Ihm folgte die Gnosis, verklärend und auslegend; aber sie folgte von fern, langsam und mit unsicherem Schritt. Beyde hatten den Kampf mit der Welt zu bestehen, Sünde und Irrthum

*) S. Clem. Paedag. 1, 7. Wie wahr, was Cl. in dieser Stelle von der Furcht der alten Welt sagt. Wo Furcht ist, da ist Trennung, und die Einheit, die allein in der Liebe ist, wird nicht erkannt; nur gesucht, geahnet wird sie. Die alte Welt hat sich vor dem verborgenen Gott gefürchtet; kein Sterblicher durfte ihn schauen, ohne des Todes zu sterben; weil Adam von dem Baum der Erkenntniß gegessen hatte, mußte er sterben. Darum hat die alte Welt, weil die kommende Liebe die Furcht austreibt, das Antlitz des verborgenen Gottes in dem offenbaren Gotte gesucht, und den Erlöser geweissagt: aber ihre Erkenntniß, wie ihr Glaube ist voll Furcht. Nur die neue Welt schauet das Antlitz Gottes und glaubt an den erschienenen Erlöser, weil sie das Geheimniß der Liebe hat, und das Wort dieses Geheimnisses.

zu besiegen. Aber, wenn mit den Waffen des Trutzes der Glaube kühn und rasch in das Getümmel der Feinde sprang, und, weil ihm die Gewalt des Martyrthumes verliehen war, augenblicks siegte: so hatte die Erkenntniß, obschon einen blutloseren, doch langwierigeren und hartnäckigeren Kampf zu bestehen, weil sie nur die Waffen des Schutzes führte.*) Wohl war auch sie, da in Christo und durch ihn die Wahrheit geworden war, des Sieges gewiß, aber ihr Sieg lag in dem Glauben, dem allein die Macht gegeben war, die Welt zu überwinden; und ehe sie selbst sich nicht überwunden, ehe sie nicht mit vollkommener Wissenschaft die außer ihr vollzogene Versöhnung des Glaubens und der Erkenntniß in sich selber vollbracht hatte, konnte sie des mittelbar errungenen, obwohl wegen der Schärfe des zweyschneidigen Wortes vollkommen gewissen Sieges nicht mächtig und froh werden.

Als nun die Gnosis gleich in den ersten Verkündigungsmomenten des Evangeliums an den Glauben herantrat, und theils von Außen, theils von Innen hervorgehend in der neuen Christl. Gemeinschaft, den Glauben auszulegen, und sich mit ihm zu verständigen versuchte, begegnete ihr auch jetzt, was schon früher, sie verfiel wieder in Beziehung auf die ethischen sowohl, als auch die metaphysischen Glaubenspunete des Christenthums in einen zwiefachen Irrthum. Denn indem sie den Satz: „Jesus ist der Christ, der Sohn Gottes, entweder idealisch, oder materialistisch auslegte, verirrte sie sich zu den falschesten Gegensätzen. Gewohnt mit dem Materialismus, als seinem heftigsten Feinde, zu kämpfen, verlor der Idealismus in der Heftigkeit des Streites den einigen Mittelpunct und die volle Ein-

*) Wer genau Acht hat auf die Geschichte der Christl. Gnosis, wird leicht die Bemerkung machen, daß sie von Anfang an, selbst in den Hauptperioden ihrer Polemik, doch nur apologetisch für den Glauben und dessen Wahrheit.

heit, welche der Glaube an Jesum, den Christ, in sich trägt und Allen zur lebendigen Erkenntniß darreicht. Er sah in dem neuen Glaubenssatze des Evangeliums bloß einen symbolischen Ausdruck, eine allegorische Hülle jenes unvollendeten Theologumenons von der göttlichen Weisheit, dem göttlichen Verstand und Wort, und indem er den Buchstaben und die Geschichte in Geist und Leben verwandeln wollte, beyde aber aus der lebendigen Mitte und göttlichen Einheit des Seyns und Denkens losriß, verflüchtigte er den Buchstaben und tödtete die Geschichte, welche mehr, als Gedanke und Idee, — Leben und Seyn und Offenbarung ist. Es war aber eine solche Verbindung der Gnosis und des Glaubens keine wahrhaftige und dauernde. Denn, sobald die Gnosis in dieser Richtung sich selber klar geworden war, hob sie diese Verbindung mit dem Glauben selbst wieder auf; sie konnte nicht glauben im vollen Sinne des Wortes. Darum verließ sie auch alsbald den Glauben, und leugnete die Menschwerdung des Logos entweder gerade zu, oder, so lange sie sich noch schämte, und die äußere Glaubensgemeinschaft nicht aufgeben wollte, verdeckte sie ihr Leugnen durch den Wahnglauben des Allegorismus und Doketismus.

Der entgegengesetzte Irrthum aber hielt fest, was der Idealismus fahren ließ, und verlor, was jener mit Eifer festhielt. Aus Furcht vor der Uebergeistung des Buchstabens und der Verflüchtigung der Geschichte zum bloßen Gedanken, entseelte der Materialismus jenen, und entgeistete diese. Entfernt von dem geistigen Realismus des Glaubens, aber darnach jagend, realisirte er den Schein, und hielt in dem Wort des Evangeliums von der Menschwerdung Gottes in Christo nur die äußere Erscheinung fest, wie in dem Worte den Gedanken, in der Geschichte den Geist, so in dem Menschensohn den Sohn Gottes verkennend. Dieses Verkennen aber wohin anders konnte es führen, als zur Leugnung der Gottheit Christi?

Die Gnosis, welche das Reale suchte in dem Irdischen, vernichtete sich selbst und den Glauben; aber nach der Seite des Glaubens mehr hin geneigt, als nach der Seite des Wissens, verwandelte sie den Glauben sehr bald in Aberglauben, und bedeckte das Leugnen der Gottheit Christi eine Zeitlang mit dem dunklen Gewebe einer bodenlosen Mystik.

In diesen beyden Grundirrthümern ist der Antichrist des apostolischen Zeitalters erschienen. Vergl. 1 Joh. 4, 2. 3. 2, 18. 22. Und dieser Antichrist wie hat er den Frieden und die Versöhnung in Christo vereitelt, den Glauben verwirrt und das Leben im Glauben getödtet! Als solcher Gestalt die in Christo vereinigten Naturen durch die antichristliche Gnosis getrennt worden waren, schieden auch wieder von einander die im Glauben vereinigten Theologumena der vorchristlichen Welt. Unfehlbar wäre Alles wieder in die Nacht des Hasses und der Feindschaft, der Unvollendung und der ewigen Nichterfüllung zurückgesunken, und die göttliche Liebe wieder auf ewig verdunkelt worden *): hätten nicht unter Anleitung des göttlichen Geistes die Apostel die Geister geprüft und dem leugnenden Geiste siegreich gegenübergestellt den Geist aus Gott, der da bekennet Jesum Christum, in das Fleisch gekommen.

Der Evangelist Johannes hat, nachdem er zu Ephesus und im weiten Umkreis seiner Asiatischen Gemeinden diese leugnenden Geister erkannt und geprüft hatte, jenem zwiefachen Irrthum der Gnosis den einfachen Satz, als ewige Norm der Christlichen Erkenntniß von Christo Jesu, gegenübergestellt, daß der Logos in Jesu Christo Fleisch geworden sey.

In diesem Satze ist offenbar das Theologumenon von dem göttlichen Logos mit dem Theologumenon von dem

*) Wie wahr, was Johannes sagt: *καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.*

Messias so vereinigt, daß dadurch jener zwiefache Irrthum nothwendig in seiner Nichtigkeit erscheint. Der Vereinigungspunct ist, wie schon vor Christo angedeutet worden war, nicht in der Gnosis, sondern in der Pistis gegeben worden. Denn in der Entwicklungsreihe der Glaubensmomente, nicht in der Reihe gnostischer Bestrebungen, nach dem klaren Wort der Weissagung, nicht nach dem dunklen Gefühl der Sehnsucht und Ahnung, war Christus erschienen und die göttliche That der Vollendung und Versöhnung. Auf der Glaubensseite also mußte auch die Vereinigung gesucht, hier die wahrhaftige Mitte gefunden werden; die Gnosis mußte sich freywillig dem Glauben unterwerfen, nicht umgekehrt der Glaube der Gnosis unterthan werden.

Ist, wie es im Prolog heißt, Jesus Christus das Licht und Leben, der göttliche Logos, so ist irrig und nichtig der stumpfe Geist, der in dem Menschensohne die Gottheit leugnet oder nicht bekennt; ist dieser göttliche Logos Fleisch und Mensch geworden, und wohnet unter uns, als die Herrlichkeit Gottes, und ist in ihm, dem eingeborenen Sohne vom Vater, die Gnade und Wahrheit geworden, so ist irrig und eitel der stolze Geist, der alle Wahrheit und alles Seyn nur im Gedanken sucht, und nicht im Leben, welches Denken und Seyn in sich zusammenfaßt, Gedanke und Wort zugleich ist, — der da leugnet die Menschheit in dem Sohne Gottes und nicht bekennet den menschgewordenen Gott. In dem Satze des Glaubens, daß Jesus der Christ erschienen sey, erkennet also die Johanneische Gnosis die Einheit und Versöhntheit der göttlichen und menschlichen Natur, und zwar nicht die gedachte, sondern die geschehene, reale Einheit und Vollendung. Das Antlitz Gottes, der offenbare Gott, in der alten Welt verhüllt, ist in Christo offenbar geworden; das den Menschen unmögliche Heil, die Erlösung, welche die alte Welt vergebens suchte, ist vollbracht worden in dem offenbaren menschgewordenen

Gott, — und das Geheimniß der Liebe iſt in der Menſchwerdung Gottes kund geworden für den Glauben, licht geworden für die Erkenntniß, und aus dieſem Glauben und dieſer Erkenntniß, welche den Urquell aller Einheit in der Liebe gefunden haben, erwächſt das ewige Leben.

Dieß iſt das Chriſtliche Theologumenon, das, wie es die alte Welt ſchließt, die neue öffnet, ſo Wurzel und Krone geworden iſt, Anfang und Ende der gläubigen Erkenntniß, und des erkenntnißvollen Glaubens.

Dieſes Chriſtliche Theologumenon kann nicht erwieſen, nicht demonſtrirt, nicht dialektiſch und polemiſch durch Hin- und Widerſchließen weiter erörtert werden: es iſt ein Product der höheren Contemplation, und wie in einem Blitzſtrahl des göttlichen Lichtes von Oben erfaßt, ſo auch wie von Oben herab in einem Blitzſtrahl kundgethan. Darauf beziehen ſich auch viele von den Lobpreiſungen der Alten, welche in dieſem Prolog den Charakter der höheren Contemplation einſtimmig anerkennen.

Nur ein Darweiſen und Bezeugen des in höherer Contemplation Erkannten durch die Geſchichte war möglich, wenn, wie es des Johannes Abſicht war, die Gnoſis auf den Glauben zurückgeführt werden ſollte, nicht umgekehrt, wie die alte Welt gethan hatte. *) Darum hat Johannes, wie er ſelbſt ſchon im Prolog dieſe geſchichtliche Begründung andeutet, im Verlauf ſeines Evangeliums jener Contemplation nur das Zeugniß der

*) Die neue Welt, ſo fern ſie eine Chriſtliche iſt, hat den wahrhaft philologiſchen Charakter im höheren Sinne des Wortes. Die Beweiſe ihrer Gnoſis entnimmt ſie mehr oder weniger aus der Offenbarung der Geſchichte. Es iſt die große Weltperiode der Erfüllung, und alle Philoſophie muß, wie oft ſie ſich auch erhebe zur Alleinſtändigkeit, ſich dennoch immer wieder, obgleich eine freye ſelbſtſtändige Magd, der Geſchichte unterwerfen. Dagegen aber ſoll auch die neue Welt keine andere Geſchichte anerkennen, als die durch die wahrhaftige Gnoſis erhellerte und erleuchtete. Chriſtus hat ſie verklärt, dadurch, daß er Ende und Ziel aller Geſchichte geworden iſt.

Geſchichte gegeben; die Wahrheit derſelben in der That der Verſöhnung *nachgewieſen*, und aus den Reden und Thaten Chriſti *eine ſolche* Auswahl getroffen, daß aus dieſem *lebendigen* Ganzen unwiderſprechlich gewiß wird, daß *Jeſus* der Chriſt ſey, der Sohn Gottes, — der Logos Menſch geworden in Jeſu Chriſto.

Daraus erklärt ſich auch auf's beſte, daß und warum Johannes, nachdem er den kurz ausgeführten Satz der Chriſtlichen Gnoſis verlaſſen hat, von I, 19 der gnoſtiſchen Ausdrücke des Prologs nicht weiter gedenkt. Wo hätte er auch Raum gehabt dafür in dem faſt ununterbrochen fortgehenden Strom der Geſchichte? Hie und da zwar fügt er den Reden und Thaten Chriſti *ſeine* eigenen Worte bey, aber wie kurz und rein geſchichtlich! Er legt nur aus, aber wie kurz und wie billig! Nur in den Worten Chriſti, wie 3, 13. 5, 18 ff. 6, 41 ff. 8, 54 ff. und in andern ähnlichen Stellen, wäre es möglich geweſen, aber zufrieden mit der in die Augen ſpringenden realen Beweiskraft dieſer Ausſprüche und *Zeugniſſe* für die Wahrheit des im Prolog Geſagten, wollte Johannes die einfachen Worte der Geſchichte nicht verwirren und ſchwer machen für den einfachen Leſer, der die Worte des Anfangs um ſo weniger vergaß, je mehr ſie mit unauslöſchlicher Feuerkraft ſeiner Seele gleich von Beginn an eingeprägt worden waren. Wo die Geſchichte ſelbſt redet, wozu da die Nachweiſungen des *an ſich* Klaren? Unmöglich kann alſo aus der Art, wie Johannes die Gnoſis in die Geſchichte des Ev. aufnimmt, jene in dieſer gleichſam verſenkt, ein Beweisgrund gegen die Echtheit des Johanneiſchen Prologs genommen werden.

Eben ſo wenig aber können wir in Beziehung auf die Echtheit des Johanneiſchen Prologs und die von uns gegebene Erklärung deſſelben den Einwurf gelten laſſen, der, wenn er auch noch nicht ſo, wie er hier gefaßt wird, vorgetragen ſeyn ſollte, dennoch in dieſer Form und Geſtalt am ſchärfſten treffen möchte, was er treffen ſoll.

Das ganze Evangelium zwar, meint man nemlich, sey offenbar ein Werk des Apostels Johannes: aber eben darum, weil dieses Werk mit der ungelehrtesten Einfachheit abgefaßt sey, und rein geschichtlich, könne der sogenannte Prolog nicht dazu gehören und müsse demselbigen von einer spätern Hand angewebt worden seyn, freylich mit großer Geschicklichkeit und so, daß man es kaum merke. Denn für den einfachen und ungelehrten Apostel könne und wolle sich, sagt man, eine solche mit solcher Klarheit und wahrhaftigen Wissenschaft der falschen Gnosis entgegengestellte und einer fremden Schulsprache sich anfügende Rede, wie 1, 1 — 18 zu lesen sey, keineswegs schicken. Wie sollte man nicht lieber annehmen, irgend ein Christlicher Gnostiker, unbekannt, wann, wie und wer, habe diesen Prolog dem Johanneischen Evangelium gleichsam als gnostische Auslegung desselbigen vorangestellt, und darin die Sprache des Johannes in allem übrigen, außer in den Schulausdrücken, welche der spätern Hand gehören, meisterhaft getroffen?

Aber, wäre so etwas wirklich geschehen, so ist wenigstens auffallend, warum sich im ganzen Christlichen Alterthume auch nicht der leiseste Wink, nicht die geringste Andeutung davon findet. Vielmehr wird überall das Gegentheil kund durch den allerfrühesten Gebrauch des Johanneischen Prologs in den allererſten apologetischen Schriften der wahren Gnostiker. In andern Stellen des Evangeliums, welche ihrer Echtheit wegen gleichfalls verdächtig sind, wie 5, 3. 4. 7, 53 — 8, 11. 21. ist die spätere Hand zwar auch mehr oder weniger verborgen geblieben: aber in der Art der Zusammenfügung, in der Ungleichheit des Stoffes, der Form und der Sprache läßt sich sogleich erkennen, daß eine unbekannte Hand Ungehöriges dem Evangelium hinzugefügt hat. Von diesem allen aber findet sich in diesem Prolog nichts weiter, wodurch er dem Kritiker verdächtig werden könnte, als die dem Apostel, wie man meint, fremdartige Kenntniß

und Handhabung der gnostischen Schulsprache. Darüber kann nach dem Obigen kein Streit mehr seyn, daß und warum diese Schulsprache in dem ganzen übrigen Evangelium nicht weiter vorkommt; nur darüber streitet man, ob für Johannes die Kenntniß und Handhabung derselben ziemlich und schicklich gewesen sey, oder nicht. Es ist aber unverkennbar, daß die Gegner des Prologs den Begriff der Schulsprache im apostolischen Zeitalter zu scharf fassen und denselbigen nach dem Bild unsrer Zeit bestimmt haben. Der Ausdruck λόγος war, als Johannes schrieb, gewiß überall bekannt und gebraucht, wo nur einige Kenntniß der damahligen Weltweisheit herrschte. Diese aber war verbreitet genug überall in den verschiedensten Formen und Gestalten, um so mehr, je mehr, namentlich unter den Griechen, die Volksreligion verachtet und nur dem Volke als geringes Gut zugetheilt und überlassen wurde, deren Niemand mehr bedürftig sey, wer nur irgend auf einige Bildung Anspruch machen, und sich über den untersten Haufen erheben wolle. Als das Christenthum sich verbreitete, waren die Schulen der Weltweisen, zumahl in den republicanischen Gemeinwesen, wo die gebildete Rede der Dämogogen täglich auf das Volk wirkte, längst geöffnet, sie standen weit offen überall, und der Haufen der sogenannten Gebildeteren hatte und nahm den lebendigsten Antheil an den Philosophemen und Secten, welche aus den Schulen der Jugend ausströmten, nicht ohne wichtigen Einfluß auf die öffentlichen Verhältnisse und Ordnungen des Staatslebens. Wäre dieß nicht wirklich so gewesen, wie wären dann die Gemeinden der Christen so schnell angefüllt worden mit allerley Menschen, die sich dünkten etwas zu seyn in ihrer menschlichen Weisheit? Eben daraus entstanden ja so früh inmitten der Gemeinden Sophismen allerley Art und aus diesen Sophismen Ketzereyen in mannigfaltiger Gestalt. Vieles, was uns jetzt, weil die Verschiedenheit der Sprache dazwischen getreten ist,

als unpopuläre Schulsprache erscheint, war es damahls nicht; auch war es der Philosophen Art nicht, sich durch besonders ausgeprägte, dem Griechischen Volke gänzlich unverständliche Ausdrücke den Vorzug einer geheimnißvollen Weisheit zu geben. Wer Griechisch verstand, hatte auch wenigstens das halbe Verständniß der Griechischen Philosophensprache, und — wie viel Mühe kostete es dann, das ganze Verständniß zu erringen? Nicht Alle lehrten für Geld.

Johannes konnte eben so wenig, als Paulus, die Stellung der Zeitphilosophien und der vorherrschenden Theologumenen unter den Griechen und Juden zum Christenthum unbeachtet lassen. Das Feindliche darin kennen zu lernen, dazu zwang die Apostel die mit der Wahrheit zugleich gebotene Gefahr des Irrthumes; das Freundliche aber, das Helfende, Begünstigende darin wahrzunehmen und zu benutzen, war ihrer Lehrweisheit durchaus unentbehrlich. Indem nun Johannes, namentlich in Ephesus, welches durch Wissenschaft und Kunst unter den Griechischen Städten glänzte, die Hauptrichtungen der Zeitphilosophie nothgedrungen beobachtete, und die aus Verbindung derselbigen mit dem Christenthum entstehenden Irrthümer, wie sie hier und überall der einfachen Wahrheit des Evangeliums Schaden und Verderben brachten, zu bekämpfen sich anschickte, — wie sollte er da nicht im Stande gewesen seyn, das, was er zu bekämpfen hatte, kennen zu lernen, und, da er ja sonst des Griechischen mächtig war, sich auch in den Besitz der gnostischen Sprache zu setzen? Wollte er die herrschenden gefährlichen Irrthümer bestreiten auf eine den Irrenden sowohl als den in der Wahrheit Verharrenden verständliche Weise, so mußte er sich der Sprache bemächtigen, welche, wie sie den Irrthum der Gnosis in sich trug, so auch die entgegengesetzte Wahrheit und die dem Christenthum wesentliche wahrhaftige Gnosis zu verbreiten und festzugründen am meisten geschickt war. Dieß war gewiß

das Geringste für einen in seinem Amte eifrigen und von dem Geiste der Wahrheit und der Liebe getriebenen Apostel. Das Schwierigste dabey war, inmitten zwischen den Irrthümern der Gnosis die reine einfache Norm der Wahrheit zu finden und darzustellen. Dafür aber sorgte, wo der menschliche Fleiß, Eifer und Verstand nicht ausreichten, der des Lichtes und der Wahrheit mächtige und frohe Geist Gottes, der verheißene, und wirklich in den Aposteln erschienene Paraklet.

Nehmen wir nun dazu, daß der Apostel Johannes sein Evangelium nicht für all' und jeden, sondern nur für die verständigen, nach der Gnosis strebenden Leser geschrieben, und zwar lange, nachdem Paulus, nur in einer andern Richtung, die wahrhaftige Gnosis der Christl. Pistis schon völlig angeeignet hatte; bedenken wir ferner, daß die philologische Auslegung dem ursprünglich mit vollem und ungetheiltem Bewußtseyn Geschaffenen immer einen höheren Grad des im Einzelnen deutlichen Bewußtseyns verleihet und verleihen muß: so bleibt jenem Einwurf, wie wir ihn vorher dargestellt haben, nichts weiter übrig, als entweder gänzlich zu schweigen und seinen Streit aufzugeben, oder, wenn er hartnäckig sich nicht beschwichtigen will, mit dem Prolog das ganze Evangelium anzutasten und dem Evangelisten Johannes abzusprechen als ein unechtes Werk. Im letzteren Falle aber können wir jetzt nichts weiter darauf antworten, sondern müssen jeden Streit darüber, als beendigt schon in den allgemeinen Untersuchungen, hier von der Hand weisen.

Die folgende kurze Geschichte der bisherigen Auslegungen und Untersuchungen über den Sinn und Ursprung des Johanneischen Theologumenons von dem menschgewordenen göttlichen Logos soll unsere Auslegungsweise polemisch begründen. Auch ohne diesen besondern Zweck würde sie Interesse genug in sich selber haben, um hier einen Platz zu verdienen.

In der Zeit vor der Reformation scheiden wir die Geschichte der Auslegung des Joh. Logos in folgende drey Hauptabschnitte: zuerst die Geschichte derselben in der Griechischen, dann in der Lateinischen, endlich in der Römischkatholischen Kirche des Mittelalters. Die Gründe dieser Eintheilung werden sich in der geschichtlichen Darstellung hinlänglich kund geben.

I.

Wie ist das Johanneische Theologumenon in der Griechischen Kirche ausgelegt worden? — Die kurze Antwort darauf ist: weder historisch, noch grammatisch, also nicht wahrhaft philologisch, sondern, was den Inhalt der Auslegungen betrifft, dogmatisch, — was aber die Form, apologetisch und polemisch.

Die ganze Griechische Theologie im engeren Sinn ist nichts weiter, als eine Auslegung, oder eine, theils apologetische, theils polemische Ausführung des Johanneischen Theologumenons, welches von Beginn an darnach strebt, womit die Griechische Theologie endigt und sich vollendet. —

Wenn wir aber die Reihe der hieherg[e]hörigen Griechischen Theologen und Exegeten genauer betrachten: so unterscheiden sich die Väter *vor* dem Nicenischen Concil von den Nachnicenischen, sowohl den orthodoxen als heterodoxen, durch eine eigenthümliche exegetische Richtung auch in besonderer Beziehung auf das Joh. Theologumenon. Indem die Vornicenischen Väter, ohne irgend einer andern Glaubensregel, als der einfachen, apostolischen, zu folgen, eben dadurch noch frey sind in ihren exegetischen und dogmatischen Untersuchungen, erscheinen sie uns alle als solche, die in der größten Freyheit und Mannigfaltigkeit individueller Ansichten und verschiedener Meinungen nach dem *Wahren* und Alleinrichtigen noch *suchen*. Die Nachnicenischen aber haben alle in der Nicenischen Glaubensformel ein *Gefundenes*, und dieses Gefundene zur beschränkenden, dogmatischen Regel für die Exegese erhoben. Jeder Versuch, das Gefundene zu mehren, und jedes Bestreben, gerade in Beziehung auf das Johanneische Theologumenon die Grenzen der Orthodoxie und Heterodoxie schärfer zu bestimmen, minderte und trübte die Freyheit der Auslegung und hob das mannigfaltige Suchen nach Wahrheit in der Exegese am Ende fast gänzlich auf. Darin ist offenbar der Grund, warum die Griech. Kirche nur *vor* dem Nic. Concil reich ist an neuen mannigfaltigen Auslegungen des Joh. Prologs, *nach* diesen Zeit aber immer ärmer daran wird.

Daß es nun sowohl den Vornicenischen, als auch Nachnicenischen Exegeten des Joh. Theol. an philologischer Grundlage gefehlt habe, ist vorzüglich daraus klar, daß sich bey keinem einzigen unter ihnen irgend eine durchgeführte grammatische, oder historische Erklärung des Satzes findet: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. Andeutungen davon, welche sich in den Auslegungen des Origenes nachweisen lassen, gehören nicht hieher. Der Grund dieses

Erscheinung aber ist leicht zu erkennen. So lange das Auszulegende von der Auslegung noch nicht so weit getrennt ist, daß jenes, als ein in einer ganz andern Lebensepoche Entstandenes, und einer ganz und gar verschiedenen Bildungsperiode Angehöriges erscheinen muß, und von der auslegenden Zeit durch eine überaus verschiedene Denk- und Sprachweise verhüllt und verborgen ist, — kann keine wahrhaft philologische Auslegungsart gedacht werden. Diese entsteht immer nur dann, wenn in den Auslegenden das Bewußtseyn der verschiedenen Lebensepochen und der darin sich entwickelnden Gegensätze schon vollkommen klar geworden ist. Nur in diesem Bewußtseyn erwacht das Bedürfniß der grammatischen und historischen Forschung. Die Griechische Kirche und die Auslegung derselben in den ersten drey oder vier Jahrhunderten gehörte offenbar noch mit zu derselbigen Lebensperiode, in deren Epoche, oder kanonischem Moment, das Joh. Theologumenon entstanden war. Da zwischen dem Auszulegenden und den Auslegern noch kein anderer Gegensatz obwaltete, als der zwischen dem Kanonischen und Nichtkanonischen, dieser aber noch nicht völlig klar und bewußt geworden war: so konnte die Griechische Exegese den Johanneischen Prolog in einigen Stellen höchstens aus der älteren neutestam. Sprache in die neuere theologische übersetzen, den Hauptsatz darin dogmatisch erweitern, ausführen, und apologetisch und polemisch vertheidigen. Alle Auslegung der Griechischen Väter verhält sich zu dem Joh. Text im Prolog, wie in der Heidnischen Zeit die verschiedenen Philosophien zu den uralten Theologumenen der Vorzeit. Wäre das Verhältniß ein anderes, gewiß würde nicht bloß Origenes, sondern Alle ohne Ausnahme das Bedürfniß gefühlt haben, wenigstens das Jüdische Element des Joh. Prologs philologisch auszulegen. Wo aber ist davon eine Spur?

Vor dem Nic. Concil wird das Joh. Theologumenon theils apologetisch, theils polemisch ausgelegt. An der

Spitze der apologetischen Auslegung steht Justin der Märtyrer; an der Spitze aber der polemischen Irenäus.

Im Gegensatz nemlich gegen die Heiden und Juden, so fern sie dem Christlichen Offenbarungsprincip feind waren, legten Justin und die ihm folgenden Apologeten in den Joh. Satze: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, das Verhältniß des λόγος zum Vater aus, indem sie dasselbige genäuer bestimmten, und einen richtigen dogmatischen Ausdruck dafür suchten. Denn die Heiden, welche den verborgenen Gott über der Verehrung der in den verschiedensten und mannigfaltigsten Formen der Erscheinung offenbaren Gottheit verloren hatten und im Christenthum diese offenbare Gottheit nicht wieder fanden, machten demselbigen leicht den Vorwurf der Gottesleugnung, des Atheismus. Die Juden aber, immer nur auf den Einen verborgenen Gott gerichtet, und dem gröſseren Theile nach von der wahrhaften Idee der Menschwerdung Gottes entfernt, erblickten in dem gehaſsten Christenthum einen Vielgötterey. Nach dem äußeren Anschein urtheilend, erkannten sie die vom Christenthume behauptete Einheit des verborgenen und offenbaren Gottes nicht.

Um diese Vorwürfe und Einwürfe von sich abzuhalten und sie in ihrer Richtigkeit darzustellen, versuchten Justin und alle Apologeten der Griech. Kirche den Heiden zu zeigen, daß des verborgenen Vaters wahrhäftiges, aber nur einiges Abbild der eingeborene Sohn Gottes sey, der göttliche Logos in Christo; den Juden aber bewiesen sie die vollkommene Einheit des verborgenen und offenbaren Gottes; und indem sie das Eine, wie das Andere darzuthun sich bemüheten, bestimmten sie den dogmatischen Inhalt des Verhältnisses zwischen dem Vater und dem Logos genauer, und suchten gegen den Schein der Zweyheit die Einheit des göttlichen Wesens, gegen den Schein der Verneinung des offenbaren Gottes die Realität desselbigen festzustellen. Alle apologetischen Auslegungen des Joh. Prologs in dieser Zeit schwanken

aus Mangel an philologischer Grundlage zwischen dem logischen Idealismus, der sich auf der Seite der Heterodoxie ausbildete, und dem Realismus, an dem die orthodoxen Väter mehr oder weniger festhielten. Die orthodoxen Erklärungen und Auslegungen des Logos halten alle in dem Begriff der προβολή die Idee der Emanation fest, vergeistigen sie und erklären einstimmig daraus den Ursprung des offenbaren Gottes und das Verhältniß desselbigen zu dem verborgenen. Das Kriterium der orthodoxen Auslegung ist die Behauptung, daß der Logos ein für sich bestehendes Wesen sey, das wiewohl der Zahl nach verschieden und untergeordnet, doch Wesens- und Willens-Eins sey mit dem Vater. So Justin und die ihm gefolgt sind; so auch Origenes, der wie seine Vorgänger den Begriff der Emanation durch den Begriff der Zeugung und diesen wiederum durch jenen und durch den Zusatz einer ewigen und beständigen Zeugung, nach der Analogie, wie aus dem Lichte der Glanz erzeugt werde, zu verfeinern sucht. Merkwürdig aber ist die Art, wie Origenes die Worte des Anfangs auch philologisch auszulegen sich bemühet. Denn unter den Worten ἐν ἀρχῇ versteht er die göttliche Weisheit, welche früher als das Wort, durch dieses geoffenbart worden sey. Ueberall erforscht er auch hier den höheren, allegorischen und anagogischen Sinn, und nachdem er den Doppelsinn des Wortes λόγος bemerkt hat, zeigt er, wie Christus auf eine doppelte Weise Logos genannt werden könne, einmahl sofern er die Urvernunft sey, λόγος mit dem Artikel, dann aber, in so fern er das offenbarende Wort sey, welches die Geheimnisse des verborgenen Gottes kund macht. Eben so sucht Origenes den Unterschied zwischen dem ungezeugten und ewigerzeugten Gotte grammatisch im Joh. nachzuweisen, indem er Gott mit dem Artikel von Gott ohne Artikel unterscheidet, jenem in Beziehung auf die Schöpfung das ἀφ' οὗ, oder ἀφ' οὗ, diesem aber das δι' οὗ beylegt.

Mit dieſer apologetiſchen Auslegung des Joh. Theol. ſteht in genaueſter Verbindung die polemiſche. Das reichſte Leben derſelben können wir in der polemiſchen Hauptſchrift des Irenäus gegen die Gnoſtiker beobachten.

Die Hauptgegner der wahren Johanneiſchen Gnoſis waren die falſchen Gnoſtiker, welche Irenäus bekämpft. Den Logos anerkennend ſuchten ſie auf verſchiedentliche Art die Menſchwerdung deſſelben umzudeuten, die Realität der menſchlichen Erſcheinung Chriſti aufzuheben. Offenbar iſt, daß Irenäus, indem er den falſchen Idealismus dieſer Häretiker, über deren Chriſtenthum man immer noch zweifeln kann, beſtreitet, und das Verhältniß der Gottheit zur Menſchheit in der Erſcheinung Chriſti dogmatiſch genauer beſtimmt, von dem orthodoxen Realismus der apologetiſchen Auslegung des Joh. Prologs ausgeht und das dogmatiſch fixirte Verhältniß des Logos zum Vater vorausſetzt. Wie die Apologeten die Realität der Gottheit zu behaupten ſuchten, ſo bemühete ſich Irenäus die Realität der Menſchheit nachzuweiſen, und den Wortſinn der Joh. Worte: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο feſtzuhalten gegen den Allegorismus der Gnoſtiker. Um aber ſeinen exegetiſchen Beweiſen mehr Nachdruck und Gewicht zu geben, weiſt er in den Joh. Worten wo nicht überall dieſelbigen, doch meiſt den ſeinigen ähnliche polemiſche Rückſichten des Joh. hiſtoriſch nach. Freylich irrte er darin nicht ſelten, aus Mangel an hiſtoriſcher Kritik; ſieht man aber ab von der Benahmung der einzelnen Gegenſätze, und faßt nur das Allgemeine darin auf: ſo möchte Irenäus wohl das Richtige getroffen haben. Je mehr Irenäus obwohl im Einzelnen irrend, dennoch im Allgemeinen die zu ſeiner, wie zu Johannis Zeit der wahren Gnoſis widerſtrebenden Gegenſätze des Idealismus und Materialismus richtig ins Auge faßte, deſto mehr müſſen wir ſeine polemiſche Anwendung des Joh. Prologs gegen dieſe Hauptgegenſätze gut heißen. Auch darin ſtimmen wir dem hochgeachteten Kirchenvater bey, daß er

mehr der Pistis, als der Gnosis geneigt, wiewohl der letzteren nicht abgeneigt, die Idee der Emanation so viel als möglich zu vergeistigen, und zu der Idee der Mittheilung herüberzuziehen suchte. Ueberhaupt aber befleißigte er sich, die einfachen Worte des Johannes vor allen phantasiereichen und mythologisirenden Deutekeyen zu sichern, und das darin liegende Geheimniß als solches zu bewahren. Gewiß, Irenäus hätte die Trinitätslehre nicht vollendet!

Als der Arianische Streit die Aufmerksamkeit, den Fleiß und die theologische Polemik des ganzen Zeitalters gefangen genommen hatte, die Apologetik schwieg und die allererste Polemik in der Kirche aufhörte: da hörte auch die apologetische und polemische Auslegung des Joh. Prologs auf. Die feineren Bestimmungen der Orthodoxie von der metaphysischen Einheit des Logos und des Vaters fanden in dem Joh. Prolog keine kanonische Grundlage und Norm mehr; sie verschmäheten, je länger je mehr, alle exegetische Begründung, verkannten die apostolische Einfalt, und begnügten sich mit einem sehr geringen Schein der grammatischen und historischen Forschung. Von dem Nic. Concil an bis zu dem ersten Constantinopolitanischen schweigt die Auslegung des Joh. Prologs ganz, und als sie nach dieser dialektischen Periode in der exegetischen Schule zu Antiochien wieder rege und laut wurde, war sie durch die orthodoxen Symbole, die allerdings aus den früheren Auslegungen Naturgemäß hervorgegangen waren, schon so gebunden, daß an neue und freye, speculativ-exegetische Bewegungen des Geistes nicht mehr zu denken war. Es ist sehr zu bedauren, daß uns die exegetischen Werke des Diodor von Tarsus, und des Theodor v. Mopsvest. über das Ev. d. Joh. verloren gegangen sind.*) Der Verlust ist uner-

*) Die Fragmente der Ausleg. Theodors sind meist nur als dogmatische Antitheſen erhalten. S. Münter Fragm. Patr. Graec. Fasc. I.

setzlich; die Homilien des Chrysostomus über den Joh. entschädigen uns nicht dafür, denn in diesen ist die gelehrte Exegese jener beyden ausgezeichnetsten Exegeten unter den Griechen schon populär, und in ihrer ursprünglich reineren Form durch Beymischung praktischer Anwendungen verletzt worden. Indeß läßt sich aus der Art und Weise, wie Chrysostomus den Joh. Prolog und das darin enthaltene Theologumenon auslegt, ziemlich klar erkennen, wodurch die Antiochenische Schule sich sowohl von den Vornicenischen, als den andern Nachnicenischen Exegeten des Joh. Prologs unterscheidet, und man kann dreist sagen, auszeichnet. Indem wir nun die exegetische Weise des Chrysostomus in seinen Homilien über den Joh. Prolog *) genauer beschreiben und dadurch zugleich die Exegese der Antiochener charakterisiren, beschließen wir füglich die Geschichte der Auslegungen des Joh. Theol. in der Griech. Kirche. Die späteren Exegeten des Joh. in der Griech. Kirche, wie Theophylact und Euthymius Zigabenus, wiederholen nur das früher und von Andern besser Gesagte. Des Chrysostomus Art und Weise aber ist diese:

Dem ganz und gar auf das Praktische gerichteten Homileten lag das Historische ferner, als das Grammatische; indem er aber dieses ohne Grundlegung und Beyhülfe von jenem erörtert, raubt er seiner Auslegung nicht nur den vollen philologischen Charakter, sondern auch die Vollständigkeit und Genauigkeit, worauf sie hie und da Anspruch macht. Die historischen Beziehungen des Prologs sind von Chrysostomus ganz und gar verfehlt, und alle darin aufgesuchten Gegensätze ohne alle historische Begründung nur aus der Gegenwart genommen zum unmittelbaren Nutz und Frommen der hörenden Gemeinde. Indem der Redner nur die ketzerischen Antithesen der

*) Homil. 2 — 14. Wir heften unsere Aufmerksamkeit vorzüglich nur auf die Auslegung von Vers 1. und 14.

Habelthüner, Samosatener, Arianer und dergleichen hervorhebt, hat er zwar das Recht des Homileten, nicht aber die Pflicht des Exegeten, geübt. Den innern Zusammenhang hat Chrysost. aufs trefflichste dargelegt; die Uebergänge des Speculativen und Historischen in dem Prolog, so wie den lebendigen Zusammenhang desselben mit dem ganzen Evangelium hat er im Ganzen geschickt und richtig bezeichnet, auch den Unterschied des Johann. Anfangs und der Anfänge in den drey ersten Evangelisten gut und natürlich aufgefaßt.

Aber vergebens fragen wir nach einer genügen Erklärung des Wortes λόγος. Denn obgleich Chr. richtig bemerkt, es sey darunter nicht das Wort schlechthin zu verstehen, wie im Alt. Test., sondern eine hypostatische Wesenheit, welche aus dem Vater ohne alles Leiden, ἀπαθῶς, hervorgegangen sey: so vermissen wir doch darin mit Recht die wahrhaft geschichtliche Begründung dieser Auslegung. Zwar sagt er, der Artikel ὁ λόγος und der Beysatz, ἦν πρὸς τὸν θεὸν, — zeigen den Unterschied der Bedeutung; wie manig aber dadurch bewiesen sey, bemerkt ein Jeder leicht von selbst. Wir können solchen Erörterungen um so weniger den Charakter der wahrhaft grammatischen Auslegung zuerkennen, je mehr sie sich, wie die Erklärung des ἦν, daß es von Gott gebraucht die Ewigkeit bezeichne, hie und da in Spielereyen verlieren. Den scharfen Unterschied des ἦν und des ἐγένετο, worauf den Redner die natürliche Vergleichung von Genes. 1, 1. und Joh. 1, 1. geführt hatte, verdanken wir des damahls zuerst noch lebendigen Gegensätzen des Arianismus und der Nic. Orthodoxie. Diesem Gegensatze, am meisten aber der lebendigen Erinnerung an die früheren gnostischen Irrthümer, muß auch zugeschrieben werden, daß Chrysostomus der exegetischen Tradition getreu den ersten und vierzehnten Vers richtig auslegt, und obgleich in der Beziehung der naymhaften Gegensätze irrend, dennoch den Grundzusam-

meinung und die Grundidee beyder Verse obwohl polemisch doch rein und wahr auffaßt. *) Aber wie hierin, so erkennt man auch in der theilweise richtigen Auslegung der Joh. Worte: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, — die zwischen praktischer Einfachheit und speculativer Künsteley getheilte Exegese des Chrysostomus. Und so, bis an's Ende des Prologs, wechseln glückliche Gedanken und richtige Bemerkungen mit speculativen Spitzfündigkeiten und praktischen Emphasen, welche nicht selten mit leeren Wortspielereyen endigen **). Aber dahin wäre Chrysostomus nicht gerathen, wären ihm die historischen Beziehungen des Prologs klar und das Hebr. Element der Joh. Sprache bekannter gewesen.

§.

Die Auslegungsweise des Joh. Prologs in der lateinischen Kirche ist der Griechischen fast gänzlich gleich. Auch hierin zeigt sich, daß die Lateiner nur Nachahmer und Schüler der Griechen waren, und ihren Meistern in Wissenschaft und Kunst überall nachstanden. Die Verschiedenheit der Sprache, so wie die größere Entfernung von dem neutestam. Alterthum, hätte in den Lateinern leichter das Bedürfniß historischer und grammatischer Forschungen und eben daraus die Idee der Philologie erzeugen können. Aber in dem allgemeinen Umsturz der classischen Bildung bemerkten sie keines von beyden, und verloren so den Vortheil über die Griechen, den sie gewonnen schon in ihrer Hand hatten. Ihre Exegese war und blieb nur Uebersetzung der Griechischen, wie bey Tertullian; spätershin, als ihnen sogar die Kunde des Gr. Originals im N. T. verloren ging, wurde sie bloße Tradition einzelner Griech. Exegesen, wie bey Augustin.

*) S. Hom. 10.

**) M. sehe Hom. 14. die Auslег. der Worte ἐν κόλπῳ τοῦ πατρός.

Gleichwohl ist die Zeit zwischen Tertullian und Augustin die Blüthezeit der Lat. Exegese; und wer die Auslegungsweise beyder Afrikaner kennt, weiß auch, wie die zur Periode von Tertullian und Augustin gehörenden Väter den Joh. Prolog verstanden und ausgelegt haben. Tertullian aber und Augustin verhalten sich zu einander auf folgende Weise.

Tertullian gehört in die Periode der Apologetik. Ganz im Charakter derselbigen hat der zur Exegese allzuheftige Mann kein einziges bloß exegetisches Werk geschrieben, sondern nur hie und da in seinen dogmatischen Werken gezeigt, wie er den Sinn der heiligen Schrift auslegte, und seinen dogmatischen Ideen anbequemte. Wie er aber den Joh. Prolog gefaßt hat, erkennen wir am besten aus seiner Streitschrift gegen Praxeas. *)

Ohne alle historische Forschung entfaltet Tertullian an den Joh. Worten seine eigene Speculation. Um aber mit derselbigen leichter zum Ziel zu gelangen, verschmäht er nicht, das Wort λόγος nach seiner Art grammatisch auszulegen. Er findet darin den Doppelsinn der Vernunft (ratio) und des Wortes (sermo). Den Vernunft gleichbedeutend setzt er, nach Sprüchw. 8., die Weisheit; Vernunft und Weisheit aber denkt er vor aller Weltschöpfung in Gott immanent, gleich ewig mit Gott und gleiches Wesens mit ihm. Das Wort aber, nichts anders, als die erscheinende Weisheit oder Vernunft, sey, meint er, bewegt in der Gedankenbewegung Gottes; erzeugt aber, aus Gott hervorgegangen als die zweyte Person der Gottheit, und Sohn Gottes genannt, sey das Wort in dem Act der Schöpfung, da Gott sprach: es werde Licht! Hält man damit zusammen, wie oft Tert. in diesen Stellen auf die

*) S. adv. Prax. Cap. 5. 15. 21. ff. in welcher Schrift Tertullian am meisten von dem Ev. d. Joh. Gebrauch macht.

Worte des Prologs, daß Gott Niemand geschauet habe, u. s. w. hinweist: so läßt sich in dieser Auslegungsweise die richtige Auffassung des Theologumenons von dem verborgenen und offenbaren Gott keineswegs verkennen.

Merkwürdig und einzig in ihrer Art ist Tertullians Erklärung des 14ten Verses im Joh. Prol. Auch hierin scheint er die Grundidee und die Hauptgegensätze derselben richtig gefaßt zu haben: aber seine phantastischen Vorstellungen von dem Fleisch, dessen Substanz und Verhältniß zum Körper, zur Seele, und zu dem Geist, verwirrten in ihm die ursprünglich klare Ansicht der Stelle. Tertullian war nicht der Mann, den eine grammatische Schwierigkeit schreckte; je dunkler und in sich selber verworrener die Speculation, desto größere Lust hatte er daran. Kurz, ohne viele Mühe, aber mit vielen Spitzfindigkeiten, wagte er auf dem Grunde von Joh. 1, 14 und einigen andern Stellen die heillose Behauptung: in Christo sey auch der heilige Geist Fleisch geworden.*) Aber aller solcher Verworrenheiten ungeachtet, hat Tert. dennoch das Verdienst, das Joh. Theologumenon zuerst mit Strenge aufgefaßt und die Grundbegriffe bündig fixirt zu haben. Seine Auslegungsweise, nicht aber seine Theol. Ansicht, blieb ohne Nachfolger; sie war zu schwer, zu dunkel.

Ganz anders der helle und klare Augustin, in seinen exeget. Abhandlungen über das Ev. des Joh.**).

Aus der Gr. Kirche war eine zwiefache Auslegung des Wortes λόγος herübergekommen zu den Lateinern. Nach Epiphanius, der die alttestam. Bedeutung festhielt, sollte es so viel bedeuten, als ἑρμηνεύς; von

*) S. adv. Prax. Cap. 26. wo die Tertull. Sophismen in dem Schlußsatz endigen: Spiritu dei, et sermone, et virtute collatis in virginem, quod de ea nascitur, filius dei est. —

**) Vorzüglich gehören hieher Tract. 1. a. 3. Ed. Lugd. Tom. 9.

Andern aber ward die im Worte angedeutete Hypostasirung der göttlichen Vernunft und Weisheit festgehalten. Augustin nahm beyde Erklärungen, wie sie in der Tradition vor ihm lagen, auf, und zeigte der symbolischen Auslegung getreu, hie und da aber, wie es scheint, dem Tertullian folgend, daß die in Gott immanente Weisheit durch das Wort erschienen, emanent geworden, und ebendarum das Wort genannt sey, weil durch dasselbige der verborgene Gott offenbar werde *). Die Gegensätze des Joh. Theologumenons entfaltet Augustin kurz und richtig; er hält mit Strenge auf das ἦν und stellt es dem factus est scharf gegenüber; auch das πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο u. s. w. hebt er hervor im Gegensatz gegen den Manichäismus.

Einzelne wohlgetroffene Worterklärungen werden gehörigen Orts beygebracht werden. Merkwürdig aber ist, daß er den Hauptsatz des Theologumenons, Vers 14, zwar nicht übergeht, aber, ohne sich auf grammatische und polemischhistorische Erklärungen und Beziehungen einzulassen, nur das praktische Moment darin aufsucht **). Desto tiefer faßt er die Schlußworte des Prologs, und obwohl er die Gegensätze zwischen dem Gesetze Mosis und der Gnade und Wahrheit Christi, so wie zwischen der

*) S. de fide et symbolo lib. unus. Ed. Lugd. Tom. 5. p. 62. Quod verbum non sicut verba nostra debemus accipere, quae voce atque ore prolata verberato aere transeunt, nec diutius manent, quam sonant. Manet enim verbum incommutabiliter: nam de ipso dictum est, quum de sapientia diceretur: in se ipsa manens innovat omnia. Verbum autem patris ideo dictum est, quia per ipsum innotescit pater. — — Sapientia, quam deus pater genuit, quoniam per ipsam innotescit animus secretissimus patris, verbum ejus convenientissime nominatur. — Damit stimmt auch überein, was Augustin in dem ersten Tractat zum Joh. sagt. Man sieht aber in der ganzen Art und Weise, wie die Lat. sich abmühen, ihr sermo oder verbum auszulegen, daß sie den historischen Forschungen darüber näher waren, als sie wußten.

**) Tract. 2. p. 9. b.

Verborgenheit Gottes im Alt. T. und der Klarheit deſſelbigen durch Jeſum Chriſt, der, weil er Fleiſch angenommen, das göttliche Antlitz dem Fleiſch ſichtbar gemacht hat, — aus der Mitte ſeines Syſtems von der Natur und der Gnade auffaßt und darſtellt, — ſo kann man deßhalb wahrlich nicht ſagen, er habe das Rechte verfehlt, ſondern man muß bekennen, daß er das Wahre getroffen und dargeſtellt habe auf eine höchſt geiſtvolle Art. *)

Nachdem Auguſtin, in Uebereinſtimmung mit den Nachnicenischen Vätern unter den Griechen, den Joh. Prolog alſo ausgelegt hatte, wurden die Hauptgrundſätze der Auslegung in der Kirche, weil ſie aufs innigſte mit dem abgeſchloſſenen Dogma von der Trinität verwebt waren, ſo feſt und ſtreng, daß bey der allgemeinen Barbarey des grammatiſchen und hiſtoriſchen Forſchens nur ketzeriſche Keckheit und Kühnheit einen andern Weg zu betreten wagte. Von ſolcher Keckheit und Kühnheit aber haben wir in der Lat. Kirche gar keine Spur; über die abgeſchloſſenen und wohlverwahrten Dogmen der erſten ökumeniſchen Concilien konnte Niemand hinaus, und was noch irgend von exegetiſchem Leben in der Kirche erſtand, oder durch die exegetiſche Tradition in den Katenen ſich erhielt, das ward in der Abendländiſchen Kirche zur Vollendung des Auguſtiniſchen Syſtems verbraucht, und reichte kaum dafür hin. Der Auguſtinismus lenkte das Zeitalter von der Joh. Gnoſis gänzlich ab.

3.

Allbekannt iſt, daß in dem Mittelalter das exegetiſche Studium faſt erſtorben lag und ſein geringes Leben nur durch Wiederholung früherer Auslegungen, nament-

*) Ganz richtig faßt Aug. auch das ἐν κόλπῳ; er überſetzt es durch secretum patris.

lich der Augustinischen, zu fristen suchte. Auch die Ursachen dieser Erscheinungen kennt ein Jeder.

Aber, möchte man fragen, wenn auch Beda, Bernhard, Thomas und Andere, deren Expositionen zum Johannes wir kennen, nur Längstgesagtes wiederholen, läßt sich denn nicht wenigstens eine speculativexegetische Fortbildung des Joh. Theologumenons in den Werken des tiefsinnigen Anselm von Canterbury, des scharfsinnigen Peter des Lombarden, und a. m. erblicken?

Anselm von Canterb. schrieb zwey ganz vortreffliche Abhandlungen: cur deus homo? und de incarnatione verbi. Aber hier, wie dort entfernt er die Speculation ganz und gar von der Exegese, und der Text seiner tiefsinnigen Speculationen ist nicht das unvollendete Theologumenon des Johannes, sondern das vollendete Dogma von der Trinität und der Erlösung. Eben so verhält es sich mit Peter dem Lombarden, Thomas und Andern der Art.

Der einzige Mann in dieser Zeit, dem wir eine Weiterbildung oder neue Behandlung des Joh. Theologumenons zutrauen möchten, ist Abälard, der Kenner alter Philosophien, Freund geschichtlicher Forschungen, Liebhaber des Johannes und Platon, — der kühne in der Tiefe Neues suchende Philosoph. Aber er vermochte nichts wider seine Zeit; gleich den Andern hat er die vollendete Trinitätslehre nur philosophisch zu begründen gesucht; die exegetische Betrachtung, die geschichtliche Forschung des Joh. Prologs lag auch ihm zu weit entfernt von dem Wege der Speculation. Wer aber möchte nicht wünschen, zumahl nach den Andeutungen seiner tiefen speculativen Exegese in der Auslegung des Hexaemeron, der geistvolle und für seine Zeit sprachkundige Mann möchte uns auch mit einer Auslegung des Joh. Prologs beschenkt haben?

Man mag fragen, wo man will, bey den Besten und Trefflichsten dieser Zeit, — reiche, tiefe Speculationen

bieten sie uns dar und eine grosse Geschichte derselbigen; in der Exegese aber sind sie arm.

4.

Nachdem die Reformation mit dem neuen Lichte der Sprachwissenschaft und der geschichtlichen Forschungen die Paulinische Lehre recht durchleuchtet und wieder ins Leben gerufen hatte, begann sie auch die exegetischen Gründe der Johanneischen Gnosis und der daraus entsprungenen Dogmen von Neuem und gründlicher, als je, zu untersuchen.

Die Blüthezeit der Reformation ist reich an Auslegungen des Johannes; fast kein ausgezeichneter Name unter den Reformatoren fehlt auf der Liste der Ausleger des Evangeliums. Je weniger sich in dieser Zeit Gegner der Joh. Gnosis blicken liessen, desto reiner und von aller Polemik in der Gegenwart entfernter ist die Auslegung des Prologs. Hie und da überwiegt, wie bey Luther, das praktische, homiletische Interesse; anderswo, wie bey Beza, Calvin und Andern aus dieser Schule, das grammatische und historische. Die Grundregel der Auslegung lag klar und wohlgegründet in den Hauptsymbolen beyder Kirchen vor Augen; davon abzuweichen, erlaubten sich die auf dem Grund wahrer Orthodoxie festgewurzelten Reformatoren nicht. Desto leichter ward diesen Auslegern die Grundidee des Prologs und die Hauptgegensätze derselben zu fassen; desto leichter aber auch, in das grammatische und historische Element der Auslegung von Neuem ungestörter und tiefer einzudringen. Das in dem Prolog liegende Mysterium wagten nur Wenige zu berühren, sie hatten Scheu vor der Speculation; und allerdings mochte ihnen wohl die eben geschlossene Schule der Scholastik zurufen: vestigia terrent.

Erasmus gab wie in der Exegese überhaupt, so auch in der Auslegung des Joh. Prologs den Ton an. Nachdem er sich mit der richtigen Uebersetzung des Wortes

λόγος im Lateinischen viel beschäftigt und vor der Vernachlässigung des Artikels ὁ λόγος gewarnt hat, schließt er, die Auslegungen der Alten anführend, mit den merkwürdigen Worten: Nos in hoc exordio parcius immutavimus, reveriti sacramentum ineffabile. So ward es Sitte in der Erklärung des Joh. Prologs, was die Sache selbst betrifft, mit den nach und nach bekannt gewordenen Auslegungen der Alten, namentlich des Augustin und des Chrysostomus, zufrieden zu seyn, und nur nach Vollendung der grammatischen Analyse der Worte zu streben. Man suchte den königlichen Weg der Philologie, dessen Ziel man ahnete, erst zu reinigen und zu ebnen; erst wollte man den grammatischen Grund legen, dann den historischen allmählich darauf bauen, und das höhere Gebäu der speculativen Exegese glücklicheren Zeiten überlassen. — Wie Erasmus, so Beza. Auch dieser ließ das Geheimniß des Prologs und die Gründe desselbigen unberührt. Ja, was noch mehr ist, er erfand eine neue Worterklärung von λόγος, wodurch jede tiefere Untersuchung des Joh. Theologumenons abgewendet, und das Bedürfniß derselben sicher im Entstehen unterdrückt wurde. Λόγος, sagte er, steht für λεγόμενος, dieses aber für ἐρχόμενος; λόγος also ist der Verheißene, der Messias. — Leider hat diese Erklärung, so unrichtig sie auch ist, viele Freunde gefunden, damahls und jetzt. — Tiefer hinein fuhr Luther; wenigstens hatte er die Ahnung einer tieferen Tiefe an dieser Stelle. Den Weg der grammatischen Forschung hat er nicht verlassen; aber auf diesem Wege suchte er ein höheres Ziel zu erreichen. Obwohl meist nur praktische Momente aufsuchend, verschmäht er doch nicht, in der homiletischen Betrachtung von Joh. 1, 1 — 18. die tiefsinnigsten und schwersten Gedanken vor seinen Zuhörern zu entfalten. Denn, nachdem er die Cerinthische Ketzerey, welche, wie er meint, die Gottheit des Wortes geleugnet, als den einzigen Gegensatz des Johan-

nes in den ersten Versen, geschichtlich dargestellt hat, verweilt er speculirend bey den Geheimnissen der einfachen Joh. Rede, und zeigt ihre Unergründlichkeit für die menschliche Vernunft; indem er aber den Glauben darin in Anspruch nimmt und die Erleuchtung des heil. Geistes, geht er kühn vorwärts, und versucht, an der dunklen Gewalt, dem unsichtbaren Ursprung und der unendlichen Fülle des Wortes in der menschlichen Rede die hohe Majestät und Natur des göttlichen Wortes, des inneren, unsichtbaren, Gottes Wesen ganz und gar erfüllenden Gespräches, als worin des ewigen Vaters Herz und Gedanke erscheine, dem Glauben faßlich zu machen.

Eben so verfährt er mit den folgenden Versen; überall zeigt er die richtigen Antithesen und die Fülle und geheimnißvolle Tiefe des Joh. Theologumenons. Zwar ist er immer darauf aus, dasselbige als Grund der Trinitätslehre darzustellen: aber dieses Bestreben dient nur dazu, die Grundideen des Theologumenons, die wahre Gottheit und Menschheit Christi und die Einheit beyder Naturen, welche Joh. behauptet, richtig aufzufassen. — Mit unnachahmlicher Gewalt der Rede entfaltet L. bey Vers 13. 14. den ethischen Charakter der Menschwerdung Gottes; wiederum zeigt er geschickt und fein die ketzerischen Gegensätze dieses Joh. Theol., deckt auch den inneren Zusammenhang der speculativen und historischen

*) Man sehe Walch's Ausgabe Th. 7. S. 1398: „Diesem Bilde nach geht Gott auch in seiner Majestät, in seiner Natur schwanger mit einem Wort oder Gespräch, das Gott in seinem göttlichen Wesen mit sich selber hat, und seines Herzens Gedanken ist. Dasselbe ist so erfüllt und groß und vollkommen, als Gott selber. Niemand siehet, höret, noch begreift dasselbige Gespräch, denn er allein. Er hat ein unsichtbar und unbegreiflich Gespräch. Das Wort ist vor allen Engeln und vor allen Creaturen gewesen; denn hernach hat er durch dieß Gespräch und Wort allen Creaturen das Wesen gegeben. In dem Gespräch, Wort oder Gedanken ist Gott gar brünstig, daß er sonst nichts anders dafür gedenkt." — Meist sind die Auslegungen Luthers Augustinisch, aber des Mannes eigene Gewalt und Kraft des Geistes erkennt man leicht neben dem Fremden.

Elemente in dem Prolog richtig auf, und nachdem er sich bis zu Vers 18. hindurchgearbeitet hat, mit welcher Meisterschaft entwickelt er den Gegensatz des Gesetzes und des Evangeliums! *)

Wie Luther haben Wenige nach ihm den Joh. Prolog auszulegen gesucht. Es fehlte den Meisten die Gewalt der Rede und das Genie der Speculation.

Was nach den Helden der Reformation für die Auslegung des Prologs geschehen ist, bis zur Erweckung eines neuen höheren Geistes der Exegese, bedeutet wenig. Nur dieß Eine muß die Geschichte aufzuzeichnen nicht vergessen, daß die Socinianer oder Unitarier, nachdem sie ihre theologischen Principien und ihre dogmatischen Grundsätze etwas befestigt hatten, auch Hand an das Joh. Ev. legten. Sie haben Alles gethan, was ihnen von grammatischer und geschichtlicher Kenntniß zu Gebote stand, um den Sinn des Joh. Prologs zu verdrehen, anderswohin zu wenden, und ihm einen freundlichen Blick abzuzwingen. Es gelang ihnen aber nur, die Aufmerksamkeit der achtsamen Exegeten unter den Orthodoxen auf den Joh. Prolog immer lebendig und gleich stark zu erhalten, und die kritischen Talente ihrer Gegner gegen ihre heterodoxe Keckheit zu wecken und zu üben. Bekannt ist, daß Schlichting, den noch Storr wegen der neueren Unitarier zu widerlegen für nöthig fand, das ἦν πρὸς τὸν θεὸν, von der Vorherbestimmung Gottes erklärte, das δι' αὐτοῦ aber auflöste durch um seinetwillen. — Andere Socinianer meinten, das πρὸς τὸν θεὸν sey so viel, als Gott bekannt; und, daß Samuel Crell, nicht zufrieden das ἐν ἀρχῇ von dem Anfang das Evangeliums, das πάντα

*) S. Ebend. S. 1632: Darum, durch den eingeborenen Sohn und durch's Evangelium lernet man Gott gerade ins Angesicht sehen, und wenn dieß geschehen ist, so stirbt Alles, was am Menschen ist. — Solche Erkenntniß des Ev. ist das Angesicht Gottes, daß wir durch den Tod Christi, Gnade und Wahrheit haben.

δι' αὐτοῦ ἐγένετο von Allem, was zum Evangelium gehöre, zu erklären, auch noch die Worte: καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος willkührlich in: καὶ θεοῦ ἦν ὁ λόγος umänderte, weiß ein Jeder, der nur einiger Maßen mit der Geschichte der Auslegungen des Johannes bekannt ist. — Aber wie sectenartig standen damahls diese der Gottheit Christi widerspenstigen Auslegungen und Verdrehungen des Joh. Prologs, bis sie in der neuesten Zeit mitten unter den sonst regelrechten Exegeten Förderer und Freunde in Menge fanden!

5.

Diese neuere Zeit nun ist für die Geschichte der Auslegungen des Johanneischen Prologs am reichsten und interessantesten, und wir thun wohl, bey derselbigen am längsten zu verweilen.

Bald nachdem der Coccejanische Lampe in seinem Commentar die verschiedenen älteren theologischen Auslegungen des Joh. Theologumenons verzeichnet, und der lebhafte Gebrauch der Anglicanischen Exegeten die ausgezeichnetsten Erklärungen der grammatischen Interpreten seit der Reformation in Umlauf gebracht hatte, bildete sich in Deutschland nach Vollendung der pietistischen Umwälzung eine neue theils aus philosophischen, theils aus philologischen Gründen von den hergebrachten Normen abweichende Exegese.

Jede einzelne Auslegung des Joh. Prologs aus dieser Zeit hier zu verzeichnen, Gründe und Gegengründe derselbigen abzuwägen, kann unsere Absicht nicht seyn. Zweckdienlicher ist es, die vornehmsten Auslegungsweisen in ihren charakteristischen Grundzügen, wie sie entsprungen sind und sich fortgebildet haben, zu einer kurzen Uebersicht hier zusammenzustellen.

Auf rein etymologischem Wege, wie früher Erasmus und Beza, suchte Ernesti's grammatische Schule das Joh. Theologumenon zu verstehen. Ernesti selbst und sein

treuer Schüler Tittmann, nahmen die Erklärung Beza's, daß ὁ λόγος so viel, als ὁ λεγόμενος, den Messias bezeichne, wieder auf, nicht ohne neue Begründung und Beweisführung. Aber schon Viele zu Ernesti's Zeit und noch jetzt haben die Unzulänglichkeit und Dürftigkeit dieser Erklärung gezeigt. Die grammatische Auflösung selbst von λόγος kann weder vor der Griechischen, noch der Hebr. Grammatik gebilligt werden. Die dafür beygebrachten Beyspiele von σωτηρία für σωτήρ, die Berufung auf Sprüchw. 12, 25, wo דבר so viel seyn soll, als ἀγγελία und ἐπαγγελία, so wie die künstliche Zusammenstellung von 2 Sam. 7, 21. und 1 Chronik. 17, 19 mit Jes. 52, 13. — dieß Alles kann nur dazu dienen, die Blöße und den Irrthum dieser Erklärungsweise desto heller ins Licht zu stellen. Nicht das ist der Ernestischen Schule vorzuwerfen, daß sie aus Mangel an lebendiger Geschichtsanschauung den bloß grammatischen Weg für richtig gehalten; wohl aber, daß sie auf diesem Wege so sichtlichen Irrthum behauptet und ihren grammatischen Ruhm so leichtsinnig aus der Hand gegeben hat. Denn, will man einmahl ὁ λόγος in das Participium des Passivums verwandeln, so kann dafür nur das Neutrum: τὸ λεγόμενον, gesetzt werden.

Auf demselbigen Wege der bloß etymologischen Auslegungsweise finden wir noch eine zweyte Meinung, welche, auf die unsichere und zum Theil ganz irrige Bürgschaft des Epiphanius und Origenes gestützt, ὁ λόγος durch ὁ λέγων (τὰ τοῦ θεοῦ), durch Lehrer, Redner und dergl. erklären will. Unter den Freunden und Vertheidigern dieser Meinung fällt es auf, den sonst in der historischen Auslegung des Joh. Prologs nicht unbewanderten Storr zu finden. Aber leider war Storr's Scharfsinn nicht selten kaltlos und unglücklich im Treffen der Wahrheit so in historischen, wie in grammatischen Dingen.

Diese Erklärung aber, so grammatisch sie sich auch gebehrden will, verletzt dennoch ebenfalls die einfachen

Regeln der Grammatik. Denn daß, wie die Vertheidiger derselben sagen, φῶς für φαίνων stehe und dergleichen, ist eine richtige Bemerkung. Aber wie folgt daraus, daß λόγος für λέγων stehe? Die Analogie ist falsch, und die Umwandlung des Abstractums in das Concretum hat bey den aus Verben gebildeten Substantiven, wie ὁ λόγος, ihre eigenen Schwierigkeiten. Kommt λόγος von λέγειν her, so kann, nach Sinn und Bedeutung der Formation, die Auflösung des Substantivs in ein actives Participium nie Statt haben. Lehre heißt λόγος mehr als einmahl, weil es Rede heißt, aber Lehrer, Redner kann es niemahls heißen, man müßte denn, wie die Vertheidiger dieses grammatischen Irrthums gethan haben, statt der ersten und unmittelbar im Wort liegenden Bedeutung etwa im Buche der Weisheit 18, 15. die zweyte, dritte oder vierte, welche den Zusammenhang giebt, annehmen.

Welcher von diesen beyden bloß grammatischen, oder etymologischen Auslegungen man auch Raum geben mag, offenbar ist, daß die eine, wie die andere, nicht nur das speculative Moment des Joh., sondern auch die historischen Beziehungen desselbigen im Prolog gänzlich aufhebt. Auf keine Weise wird daraus klar, wie dieser Prolog die Grundlage der Theologumenen von der Trinität werden konnte, wenn λόγος nur so viel ist, als λεγόμενος oder λέγων. Armseligeres aber, als nach dieser Erklärungsweise die Auslegung von V. 14., kann kaum gedacht werden. Auf jeden Fall leuchtet ein, daß diese bloß grammatische oder vielmehr etymologische Auslegung des Joh. Prologs zwar die darauf gebauete Trinitätslehre nicht aufgehoben, aber doch ihrerseits alles gethan hat, um das speculative und historische Verständniß der Johanneischen Gnosis in ihrer kanonischen Urgestalt nicht nur zu erschweren, sondern auch gänzlich aufzuheben.

Weiterstrebende, die entweder auf höhere historische Anschauungen, oder dogmatische Speculationen mehr ge-

richtet waren, kannten in solchen Auslegungen nicht volle Genüge finden. Schon Semler betrat einen andern Weg, der besser zum Ziele führte, und, was Semler aus historischem Interesse gethan, billigte und behauptete aus dogmatischem Interesse, Morus, Ernesti's treuer Schüler und Anhänger. Vorzüglich aber seit Semler und zum Theil durch ihn gewann die Auslegung des Joh. Prologs neuen Stoff oder Inhalt, auch eine neue Form. Und obwohl, was in beyderley Hinsicht seit dieser Zeit gewonnen, noch nicht klar und deutlich entfaltet und geordnet ist, so nimmt doch die Erklärung des Joh. Theologumenons im Prolog sichtlich eine höhere philologische Richtung.

Wie dieß geschehen sey, wollen wir jetzt kürzlich darzulegen uns bemühen.

Was zuerst den Stoff und den Inhalt der neuen Auslegungsweise betrifft, so deutete schon Semler richtig genug darauf hin, daß nur durch genaue Kenntniß der Zeitphilosophien, und der zu Johannis Zeit entstehenden Christl. Dogmengeschichte der Begriff und die Beziehung des Joh. Theol. vom Logos richtig gefaßt werden könne. Auch unterließ er nicht, zu bemerken, daß die Untersuchungen über den Zweck des ganzen Ev. sich vorzüglich im Prolog desselbigen vereinigen und von diesem ausgehen müßten. — Solchen Andeutungen folgend, sammelte man nun mit allem Eifer, was nur irgend dazu dienen konnte, den geschichtlichen Standpunct des Joh. Prologs zu erkennen. Der unvollkommene Versuch von Souverain, in Beziehung auf den Logos den Platonismus der Kirchenväter zu enthüllen, ward nicht nur von dem Deutschen Uebersetzer, Löffler, berichtigt und vervollständigt: jede neue Untersuchung über die Philosophie Platons und deren Geschichte unter Heiden, Juden und Christen, brachte Gewinn und erheiterte und erhellte das Dunkel der Zeitgeschichte des Johanneischen Prologs. Allmählich ahnete und erkannte man darin

das Griech. Element des Joh. Theologumenons. Zur selbigen Zeit wendete man, theils um in dieser Untersuchung zum Ziele zu gelangen, theils in anderer Absicht, viel Fleiß auf die Schriften und die theils Jüdischen, theils Griechischen Philosopheme Philo's. Schon diese Arbeit lohnte mit gutem Fund allerley Art. Mehr aber wurde gewonnen, als man die lang verachteten Apokryphen des A. T. endlich wieder zu Ehren brachte, und namentlich das räthselhafte Buch der Salom. Weisheit geschichtlich genauer durchforschte. So ward einleuchtend, daß in den vorhandenen Bruchstücken der Jüdischen Dogmengeschichte zwey Ströme der vorchristlichen Gnosis sichtbar seyen, hier schon vereinigt, dort der Vereinigung nahe. Man entdeckte den Ursprung des einen im alten Testamente, den Ursprung des andern in Griechenland, den Vereinigungspunct aber in Alexandrien. Während die Einen mit dem rühmlichsten Fleiß, wiewohl selten mit voller Klarheit der höheren geschichtlichen Forschung, die Geschichte der biblischen, namentlich der alttestamentlichen Theologumenen vor Christo, die Andern aber den tieferen Zusammenhang der christlichen Dogmen mit den Hebr. Jüdischen, Griechischen Theologumenen und die verschiedenen Zeitcharaktere dieses Zusammenhanges durchforschten: traten wiederum Andere hervor, und zeigten theils ahndend, theils schon deutlicher erkennend, wie sich in Alexandrien vor Christo Orientalische Theosophie, aus dem östlichen Asien herstammend, mit Griechischer und Jüdischer Weisheit vereinigt habe. Ja in demselbigen Maaß, in welchem durch glückliche Entdeckungen das Persische und Indische Religionssystem bekannter und tieferen Forschungen zugänglicher wurde, verbreitete sich über die ganze Geschichte der alten Theologie und Philosophie das hellere Licht und die tiefere Erkenntniß von der Art und Weise, wie die Uroffenbarung im Glauben, in der Tradition, Reflexion, Theosophie und Philosophie unter den Völkern der alten

Welt sich fortgepflanzt, zuerst einig, dann gespalten, endlich aber je näher Christo, desto mehr wieder den ursprünglichen Einheitspunct gesucht haben. Auch fehlte es nicht an Solchen, welche selbst trübe und unreine Quellen, wie die Documente der Jüd. Kabbalistik, durchsuchten, frühere Forschungen darüber wieder aufnahmen, und aus dem, was abwärts vom Christenthume und demselben feindlich sich gebildet hatte, mit Vorsicht und Umsicht, freylich aber auch nicht selten mit keckem und ungeschichtlichem Sinn auf das schlossen, was sich innerhalb der Christlichen Bildungslinien müsse begeben haben.

Nicht lange, so zeigte sich den ernsthafteren Forschungen der große Zusammenhang und die wundersame Wechselwirkung zwischen der vor Christo sich bildenden Gnosis und der nach dem Gesetz des Pragmatismus sich durch die Periode der Verheißung, des Gesetzes und der Weissagung hindurchbildenden Pistis der Hebräer. Namentlich wurde die Geschichte der Messiasidee, und wie sich allmählich in derselbigen der Sinn der Gnosis entfaltet, genauer durchsucht, und obwohl nur selten die Grundidee darin aufgefaßt wurde, doch für künftige höhere Ansichten Stoff in Menge zusammengebracht und geordnet.

Zu gleicher Zeit nahmen die Untersuchungen über den Zweck des Joh. Ev. eine mehr in die Tiefe der Kritik eingehende Richtung. Indem man die Traditionen der KV. darüber zwar nicht verwarf, aber doch genauer prüfte, dabey auch in das dem Christenthum gegenüber sich bildende Gewebe des antichristl. Gnosticismus tiefer eindrang, und den Zusammenhang desselbigen mit den früheren Systemen der Theosophie genauer durchforschte, zeigte sich allmählich die klare und heitere Aussicht, das Theologumenon des Johannes als den ursprünglich rein christlichen Kern der wahrhaftigen Gnosis, wie er in den

Schalen der Vor- und Mitwelt verborgen liege, kann zu lernen.

Während solcher Gestalt theils die Quellen des ungeschichtlichen Stoffes geöffnet, theils der Stoff selbst als schon gewonnen dargelegt wurde, bildete sich in diesen neuen Inhalt auch eine neue höhere Form der Auslegung.

Nachdem man die Nothwendigkeit des grammatischen geschichtlichen und kritischen Forschens anerkannt, und die Freyheit desselbigen von allem dogmatischen Zwang von Neuem behauptet hatte, begann der Streit zwischen dem richtigen und unrichtigen Gebrauch der ungemessenen Freyheit. Nur wenige behielten die Besonnenheit das historische Forschen rein unabhängig von allem dogmatischen Zwang durchzuführen; Viele, nachdem sie den Kanon des Symbols entfernt hatten, setzten dafür die Regel ihrer meist nur verneinenden Weisheit, und haben, sich selber täuschend, die neue Freyheit des geschichtlichen Forschens wieder mit den Fesseln einer nüchternen, bloß aufklärerischen und aller Idee feindlichen Philosophie. Aber dieser Einfluß der Zeitphilosophien, der die Exegese leider in die Gegensätze der Orthodoxie und Heterodoxie spaltete, trug sehr viel dazu bey, der geschichtlichen Forschung eine höhere Richtung zu geben, und ihr das Element der Philosophie unentbehrlich zu machen. Die Idee der Philologie trat klarer hervor. Was ungeeinigt und im Kampf mit einander jede andere als die eigene innere Regel verschmähete, am wenigsten aber den Zwang des Symbols ertrug, und die gefahrvolle Schlußweise von dem späteren, zusammengesetzten zu dem ursprünglichen, einfachen sicher anzuwenden geschickt war, das fand in gegenseitiger Durchdringung und in dem Mittelpunct der wahren Philologie Norm und Regel, Ordnung und Harmonie. Bis zur klaren Erkenntniß dieser Norm und Regel sind wir zwar noch lange nicht hindurchgedrungen; die Praxis, der sichere philo-

logische Tact ist noch zu mangelhaft, zu selten. Aber der Weg, dahin zu gelangen, ist in Beziehung auf den Joh. Prolog bereits von Vielen betreten, hie und da schon geebnet, und wenigstens so weit fortgeführt worden, daß, wer gute Augen hat, das Ziel nicht mehr undeutlich erkennen kann.

Der Stufengang aber zur richtigen Auslegung des Joh. Prologs und des darin entfaltenen Theologumenons, wie er seit Semler sich erkennen läßt, wird am besten nach folgenden Hauptmomenten bezeichnet.

Ohne alle Verachtung der grammatischen Auslegung, erklärten gleich Anfangs Viele, die etymologische Erklärung des Joh. Logos sey nicht bloß unzureichend, sondern gänzlich unstatthaft und falsch.

Indem man nun den Weg der dogmengeschichtlichen Forschung betrat, und die in vielen Dingen auffallende Aehnlichkeit zwischen der Salomonischen Weisheit und dem Joh. Logos bemerkte, fuhren einige allzu eilig zu, und behaupteten nach einer kurzen, meist aber höchst oberflächlichen und nur in zufälligen Sprachnotizen sich umtreibenden Beweisführung der Identität des Logos und der Sophia, in dem Joh. Prolog sey, wie in dem achten Cap. der Sprüchw. S., die göttliche Weisheit, welche in Christo erschienen, nur poetisch personificirt. Auch ergab sich sehr bald, daß der Sprung von der Salomonischen Personification bis zur Johanneischen aufs beste ausgefüllt werde durch die Lobpreisungen und Beschreibungen der Weisheit in dem apokryphischen Buche dieses Namens. Denn, wiewohl hie und da ausgebildeter und Griechisch geformt, dennoch sey, wie man meinte, in den vornehmsten Stellen des Buches der Weisheit nun dieselbige bloße Personification oder Redefigur sichtbar, und nichts anderes. Da man aber nur auf den äußerlichen Fortschritt der Salomonischen Personification Acht hatte, das theologische Moment darin gar nicht bemerkte, am allerwenigsten aber den gro-

ten geſchichtlichen Zuſammenhang Griechiſcher und Orientaliſcher Weisheit *erkannte*: ſo war man in der Auslegung des Joh. Logos, als einer bloßen Perſonification, in nicht geringer Verlegenheit, ſobald die Worte, ὁ λογος σαρξ ἐγένετο, ſowohl grammatiſch, als auch hiſtoriſch richtig gedeutet werden ſollten. Die polemiſchen Beziehungen des Joh. Ev. auf damahls-vorhandene Religionstheorien, namentlich auf dieſes oder jenes theoſophiſche Syſtem des Orients, hatte man bereits erkannt, und im Streit darüber genauer erforſcht. Immer aber fehlte dieſen Forſchungen noch die deutliche Erkenntniß von dem inneren Zuſammenhang jener Theoſophien; noch weniger faßte man die nicht immer klar vor Augen liegenden Gegenſätze des Chriſtlichen, Vorchriſtlichen und Antichriſtlichen. Die verſchiedenſten Charaktere und ihre geſchichtlichen Bildungsgänge ineinander wirrend, meinten Einige, Johannes habe, den Philoſophemen damahliger Zeit ſich anbequemend, und die Sprechweiſe derſelben ſich aneignend, faſt im Sinn der Emanatiſten und Kabbaliſten mit jenen ſchwierigen Worten nur ſoviel behaupten wollen, als, die göttliche Weisheit, aus Gott gleichſam emanirt, habe ſich mit Jeſu vereinigt. Der Begriff der Emanation aber war in dieſer Auslegung ſo leicht und los gefaßt, daß es Anderen, welche von denſelbigen Vorderſätzen ausgegangen waren, keine große Mühe koſtete, denſelbigen nur bildlich zu deuten, und in dem ganzen Theologumenon des Johannes, wie in den theoſophiſchen Emanationsſyſtemen der Alten, eine bloße Allegorie zu finden. Um dieß zu beweiſen, beeiferte man ſich, nicht bloß in den Theologumenen des Alten Teſt., ſondern auch den Religionsphiloſophemen Philo's und Anderer, wo ſich nur irgend der Doppelſchein des Poetiſchen und Philoſophiſchen im Ausdruck zeigte, immer nur das poetiſche Element auszuſondern, hervorzuheben, und das Philoſophiſche ganz und gar darin aufzulöſen.

In einer alſo geſtalteten Auslegungsweiſe die gram-

matiſchen und hiſtoriſchen Fehler aufzudecken, konnte den nach dem Tieferen ſtrebenden Exegeten, welche im Begriff waren, eine höhere Stufe der Auslegung zu betreten, gar nicht ſchwer werden. Auch mußten nach der kirchlichen Lehre und Auslegung des Prologs ſtrenger, oft auch tiefer Denkende ſehr bald einſehen, daß eine ſolche Art, das Joh. Theologumenon auszulegen, hie und da aus Heterodoxie hervorgegangen, den exegetiſchen Grund der orthodoxen Lehre nothwendig aufhebe. So beſtritten Einige in jener Auslegungsweiſe die allzuharte und den Geſetzen der Sprache widerſtrebende Proſopopöie, und zeigten, daß die grammatiſche Begründung derſelben im Sprachgebrauch des A. T. durchaus falſch und unſtatthaft ſey. Andere konnten ſich, wenn in dem Prolog des Joh. bloße Allegorie ſey, über die Trockenheit, Nüchternheit und Geſchwätzigkeit der ſonſt kraftvollen und ſinnerfüllten Joh. Rede nicht genug wundern. Andere aber zeigten die Unſchicklichkeit, den Joh. Prolog *theils mit vorchriſtlichen, theils antichriſtlichen Theoſophien*, ohne Beachtung der Gegenſätze, der Fortſchreitung und der Bildungsgeſetze darin, zu vergleichen. Allmählich erkannte man auch, daß die Darſtellungen des Vorchriſtlichen, des Antichriſtlichen, ſo wie des dem Johannes gegenwärtigen Zeitalters mangelhaft ſey, ja daß es ihr an der richtigen Auffaſſung und dem geſchichtlichen Verſtändniß der vorchriſtlichen und antichriſtlichen Theologie und Theoſophie und deren Zuſammenhang durchaus gebreche.

Nachdem dieß Alles im Streit der Meinungen mehrmahlen erörtert worden war, faßte man ſich endlich ein Herz, der Sache tiefer auf den Grund zu gehen. Der Fehler ſteckte offenbar in den Unterſuchungen über die vorchriſtliche Theologie und verſchiedenen Bildungsgänge und Bildungsgeſetze derſelben. Ehe aber dieſe Unterſuchungen auch nur zu einiger Vollſtändigkeit gediehen waren, ergriffen Einige mehr im Gefühl, als in klarer

Erkenntniß der Orthodoxie, glücklich genug den wahren und richtigen Sinn des Joh. Logos. Sie behaupteten, wie Morus und der Herrenhutische Graf Lynar, den Morus nicht ohne Grund für sich anführt, der Logos sey von Joh. als eine Hypostase gefaßt worden und müsse auch so ausgelegt werden. Nur in diesem Sinne begreife man den Spruch: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. Indem nun diese und Andere mehr wieder die alte kirchl. Erklärung aufnahmen und einfach festhielten, nach welcher der Logos des Joh. nicht als ῥητὸς, sondern οὐσιώδης oder ἐνούσιος begriffen wurde: versuchten Einige, die Entwicklungsgeschichte dieses, gleichviel ob orthodox oder heterodox gefaßten, Joh. Logos vollständiger, als bisher, zu durchforschen.

Unter diesen nennen wir vorzüglich **Paulus**, der in seinem Commentar Fleiß und Witz nicht gespart hat, um aus der Zusammenstellung fremder und eigener Forschungen eine andere Ansicht zu gewinnen, als die früher nur flüchtig von ihm vertheidigte.

Der Ausgangspunct dieser Untersuchungen ist die vorläufige Feststellung des Sinnes von Cap. 1, 1—14. — „Nur um des sittlichen Wunders willen, daß Menschen durch den großen Aufklärer aller Menschen Gottes Kinder werden könnten, giebt Johannes etwas von Theorie, in Bildern der Begeisterung gehüllt, über dieß Licht.“ Dieser Bemerkung, welche jeden Schein einer etwa orthodoxen Auslegung entfernt, folgt die andere, daß obgleich der ganze Prolog nichts weiter versichere, „als daß in dem Gottessohne des Göttlichen genug sey, um das Gottähnliche in dem Menschen zur vollen Wirksamkeit zu bringen, dennoch das philologisch historische Nachforschen nach dem Sinn der Joh. Worte und Vorstellungen unvermeidlich sey.“ —

Um eines so geringen Sinnes willen, wodurch der Joh. Prolog seiner Begeisterung und Intuition offenbar beraubt wird, einen so großen Aufwand philologisch hi-

storischer Nachforschungen gemacht zu sehen, nimmt uns Wunder. Aber leider fehlt den Untersuchungen, obwohl sie mit allem Eifer angestellt zu seyn scheinen, hier die Tiefe, dort die Höhe: nur die Breite ist gut gehalten, und auf diesem breiten Strom ausgegossener Gelehrsamkeit sieht man nicht selten die ungleichartigsten Launen hüpfender Hypothesen, phantasiereicher Combinationen, und unvermeidlicher Luftsprünge umherschwimmen.

Mit vieler Gelehrsamkeit wird zuerst entwickelt, wie die Juden lange schon vor Christo Jehova zu umschreiben und statt des mysteriösen Namens bald den Ausdruck: Wort Gottes (Wort des Herrn), bald: Engel Gottes, hie und da auch Geist Gottes zu gebrauchen angefangen haben. Warum dieß geschehen sey, wird nicht gezeigt, nur flüchtig und falsch angedeutet. Noch weniger erfährt man etwas von dem inneren Gesetz und dem Zusammenhang, nach und in welchem die Jüdische Theologie in diesen Umschreibungen eine höhere Stufe der Erkenntniß erstiegen und auf dieser nach einer klareren dogmatischen Begriffsbestimmung gestrebt habe. Eben so wird an diese Betrachtungen über die Paraphrasen der heil. Rhetorik die Untersuchung über die Personificationen der Weisheit Gottes nur lose angeknüpft; der innere Grund und Ursprung, das Wesen derselbigen wird uns nicht enthüllt. Statt dessen wird mit großem Fleiß zuerst Prov. 8. dann Jesus Sir. 1. 24. endlich Buch d. W. 7. 9. sowohl exegetisch, als auch geschichtlich erörtert. In allen diesen Stellen sieht der Untersuchende nichts als Poesie, bald mehr, bald weniger kühne; zwar eine Art von Fortbildung, aber nur das Aeußere derselben, das Uebergehen aus dem Hebr. in das Griechische, das Hinauf- und Hinabsteigen von der Poesie zur Prosa wird gezeigt. Nicht bloß Prov. 8. und Jes. Sir. 1. 24. sondern auch B. d. Weisheit 7. 9. wird im Gegensatz gegen Andersmeinende die bloße Personification der göttl. Weisheit von aller dogmatischen

Erkenntniß
und richtig
wie Mor
Morus r
sey von
auch s
greife
dem
Erk
che
o
E
r

[illegible] in ihrer poetischen Reinheit
[illegible] Behauptung gemäß ist auch nicht
behauptet; [illegible] gemacht, die inneren Elemente je-
der [illegible] der Weisheit aufzulösen und
[illegible] geschichtlichen Ursprung zu verfolgen.
[illegible] Dichtungen, das darin nicht sehr tief
[illegible] theologische und philosophische Element, ist
[illegible] Manne, wie so vieles Andere, gänzlich
[illegible] geblieben.

[illegible] gezeigt worden ist, daß, aber nicht wie
[illegible] warum, durch die Gr. Uebersetzung des Siraci-
[illegible] warum nicht auch der Sprüchw. Salom.?) „die
[illegible] als Palästinisch beschriebene Ansicht und Darstel-
lungsart der gräcisirenden Juden unter den Ausdrücken
σοφία θεοῦ und λόγος θεοῦ bekannt, aber in der
Griech. Schrift der Salom. Weisheit ebenfalls beyde
Ausdrücke nur allegorisch, obwohl kühner als sonst, ge-
braucht worden sind," — wird das „kühne Wag-
stück" der Alexandriner beschrieben, die bis dahin bloß
personificirte Weisheit zu hypostasiren. Nach Stahl's
Vorarbeit wird das Theologumenon Philo's vom göttli-
chen Logos, als worin jenes Wagstück sichtbar sey, aus-
führlicher dargestellt, und der Satz behaupret, aber oh-
ne Grund, „daß in der Jüdisch-Griechischen Gewohnheit,
Gott, bald durch σοφία θεοῦ, bald durch λόγος θεοῦ
zu bezeichnen, der volle Stoff des Philon. Theologume-
nons und aller folgenden sich daran anschließenden gele-
gen habe." Daraus ist nur so viel klar, daß in diesen
Untersuchungen der lebendige Zusammenhang der Theol.
Ideen des Alterthumes nicht ist begriffen worden. Alles,
was in der geschichtlichen Entfaltung des Philonianischen
Theologumenons dunkel ist und seine verborgenen Wur-
zeln hat, theils in der Platonischen Philosophie, theils
in der alttestamentlichen Offenbarung und der Orientali-
schen Theosophie, erklärt sich der Verf. aus irgend ei-
nem fruchtbaren Moment, in welchem Philo, oder irgend

er vor ihm, in der Griech. Ueberſetzung des Hebr. Wort Gottes, nach Geneſ. 1. den überaus glücklichen, die Paläſtinenſiſche Weisheit und das Paläſt. Wort Gottes in erwünſchter Vieldeutigkeit vereinigenden Ausdruck für ſeine Theologie entdeckt und gebraucht haben ſoll. Aber dieſe Entdeckung und dieſer Gebrauch iſt nach P. ein bloßes Phantaſieſtück eines müßigen und ſeltſamen in allegoriſchen Combinationen beweglichen und geübten Kopfes. Solche Phantaſieſtücke und ſolche Momente gehören nicht in die Geſchichte eines aus der Tiefe der Speculation hervorgehenden Theologumenons.

Unerwieſen und aus Philo und den Apokryphen keineswegs erweislich iſt es, daß zur Zeit des Johannes das Wort λόγος in einem zwiefachen Sinne gebraucht worden ſey. Der Paläſtinenſiſche Gebrauch, der auch bey Chaldäiſchen und Alexandriniſchen Juden gewöhnlich war, faßte darin nur die Umſchreibung des gebietenden Gottes auf; dieß ſey klar aus dem Siraciden und dem Buche der Weisheit, woſelbſt dieſer Ausdruck ſo ſehr perſonificirt werde, daß die Prädicate, welche ſie damit verbinden, mit dem Johanneiſchen nicht wenig zuſammentreffen. Beſonders ſey der Ideengang des Joh. mit dem des Siraciden ſehr vergleichbar. — Aber unſtreitig verwirrt P. hier den Ausdruck λόγ. θεοῦ mit σοφία θεοῦ, welche beyde gänzlich verſchieden ſind, und deren höhere Einheit von ihm nirgends erwieſen iſt. — Der rein Alexandriniſche Gebrauch aber, wie bey Philo, ſey dieſer, unter λόγ. θεοῦ ein aus Gott hervorgegangenes aber bey Gott und ihm zunächſt ſtehendes Mittelweſen zwiſchen dem Schöpfer und der Schöpfung zu verſtehen. Dieſer Gebrauch ſey zur Zeit des Joh. überall, auch in Kleinaſien, verbreitet geweſen. Wie dieß aber geſchehen ſey, und in welchem lebendigen Zuſammenhang dieſer Ausdruck geſtanden habe mit den Philoſophemen und Theologumenen jener Zeit, ja welches Theologu-

Hypostasirung befreyet und in ihrer poetischen Reinheit behauptet; und dieser Behauptung gemäß ist auch nicht der geringste Versuch gemacht, die inneren Elemente jener seltsamen Lobpreisungen der Weisheit aufzulösen und sie bis zu ihrem geschichtlichen Ursprung zu verfolgen. Der Gehalt dieser Dichtungen, das darin nicht sehr tief verborgene theologische und philosophische Element, ist dem scharfsinnigen Manne, wie so vieles Andere, gänzlich verborgen geblieben.

Nachdem gezeigt worden ist, daß, aber nicht wie und warum, durch die Gr. Uebersetzung des Sirac. den (warum nicht auch der Sprüchw. Salom.?) „die bisher als Palästinisch beschriebene Ansicht und Darstellungsart der gräcisirenden Juden unter den Ausdrücken σοφία θεοῦ und λόγος θεοῦ bekannt, aber in der Griech. Schrift der Salom. Weisheit ebenfalls beyde Ausdrücke nur allegorisch, obwohl kühner als sonst, gebraucht worden sind," — wird das „kühne Wagstück" der Alexandriner beschrieben, die bis dahin bloß personificirte Weisheit zu hypostasiren. Nach Stahl's Vorarbeit wird das Theologumenon Philo's vom göttlichen Logos, als worin jenes Wagstück sichtbar sey, ausführlicher dargestellt, und der Satz behauptet, aber ohne Grund, „daß in der Jüdisch-Griechischen Gewohnheit, Gott, bald durch σοφία θεοῦ, bald durch λόγος θεοῦ zu bezeichnen, der volle Stoff des Philon. Theologumenons und aller folgenden sich daran anschließenden gelegen habe." Daraus ist nur so viel klar, daß in diesen Untersuchungen der lebendige Zusammenhang der Theol. Ideen des Alterthumes nicht ist begriffen worden. Alles was in der geschichtlichen Entfaltung des Philonianischen Theologumenons dunkel ist und seine verborgenen Wurzeln hat, theils in der Platonischen Philosophie, theils der alttestamentlichen Offenbarung und der Orientalischen Theosophie, erklärt sich der Verf. aus irgend einem fruchtbaren Moment, in welchem Philo, oder irgend

einer vor ihm, in der Griech. Ueberſetzung des Hebr. Wort Gottes, nach Geneſ. 1. den überaus glücklichen, die Paläſtinenſiſche Weisheit und das Paläſt. Wort Gottes in erwünſchter Vieldeutigkeit vereinigenden Ausdruck für ſeine Theologie entdeckt und gebraucht haben ſoll. Aber dieſe Entdeckung und dieſer Gebrauch iſt nach P. ein bloßes Phantaſieſtück eines müßigen und ſeltſamen in allegoriſchen Combinationen beweglichen und geübten Kopfes. Solche Phantaſieſtücke und ſolche Momente gehören nicht in die Geſchichte eines aus der Tiefe der Speculation hervorgehenden Theologumenons.

Unerwieſen und aus Philo und den Apokryphen keineswegs erweislich iſt es, daß zur Zeit des Johannes das Wort λόγος in einem zwiefachen Sinne gebraucht worden ſey. Der Paläſtinenſiſche Gebrauch, der auch bey Chaldäiſchen und Alexandriniſchen Juden gewöhnlich war, faßte darin nur die Umſchreibung des gebietenden Gottes auf; dieß ſey klar aus dem Siraciden und dem Buche der Weisheit, woſelbſt dieſer Ausdruck ſo ſehr perſonificirt werde, daß die Prädicate, welche ſie damit verbinden, mit dem Johanneiſchen nicht wenig zuſammentreffen. Beſonders ſey der Ideengang des Joh. mit dem des Siraciden ſehr vergleichbar. — Aber unſtreitig verwirrt P. hier den Ausdruck λόγ. θεοῦ mit σοφία θεοῦ, welche beyde gänzlich verſchieden ſind, und deren höhere Einheit von ihm nirgends erwieſen iſt. — Der rein Alexandriniſche Gebrauch aber, wie bey Philo, ſey dieſer, unter λόγ. θεοῦ ein aus Gott hervorgegangenes aber bey Gott und ihm zunächſt ſtehendes Mittelweſen zwiſchen dem Schöpfer und der Schöpfung zu verſtehen. Dieſer Gebrauch ſey zur Zeit des Joh. überall, auch in Kleinaſien, verbreitet geweſen. Wie dieß aber geſchehen ſey, und in welchem lebendigen Zuſammenhang dieſer Ausdruck geſtanden habe mit den Philoſophemen und Theologumenen jener Zeit, ja welches Theologu-

menons oder welches Philosophems Spitze und Name der λόγ. τ. θεοῦ gewesen sey zur Zeit des Johannes, wird uns nirgends gezeigt, und man kann nicht sagen, etwa absichtlich verschwiegen, sondern geradezu nicht gewußt. Nach Widerlegung der Meinungen, welche unter dem Joh. Logos entweder den Versprochenen, oder den Sprecher verstehen, und nach Abweisung der Ansicht, daß Johannes den λόγ. τ. θ. im Paläst. Sinne gebraucht habe, wird aus bloß äußerlichen und haltlosen Gründen dargethan, Joh. habe das Wort nach dem Alexandrinischen Sprechgebrauch Philo's gebraucht, um darin am bequemsten und verständlichsten seine Auslegung und Theorie von den Aussprüchen Christi über seine Gottheit wie begeistert auszusprechen. „Und so konnte, heißt es, Johannes vielleicht der erste, (vergl. Apokalypse 19, 13. 14. woraus dieß folgen soll, aber nicht folgt,) wenigstens ohne allen Anstand derjenige seyn, welcher ausdrücklich Messias und ὁ λόγος τοῦ θεοῦ als entsprechende Benennungen des nemlichen Subjects gebrauchte, und jenen mit kurzen Worten als den menschgewordenen λόγος τ. θεοῦ beschrieb, um sogleich im Anfange seines Evangeliums in jedem gräcisirenden Juden durch jenen schon gewohnten Namen das Zusammenfassen aller der Prädicate, welche Jesus sich in den oben angeführten Reden beygelegt hatte, mit einem Schall zu veranlassen und an den von diesem Theil der Judenschaft schon angenommenen Satz: daß ein Geist von diesen Prädicaten präexistire! nun das Eigenthümliche des Christenthumes: daß gerade der Messias Jesus dieser Geist sey! anzuknüpfen." Wie aber Joh. die Messiasidee mit der Idee des λόγος vereinigen und wie und warum er diese Vereinigung in den Worten ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο aussprechen konnte, ist nirgends klar. Die Ausrufungszeichen thun es nicht. So endigt, nach kurzen Streifwegen in das Gebiet der de-

mahligen Zeitphilosophie, oberflächlichen Berufungen auf Tennemann, Plato, die Stoiker und dergleichen, was in den Kram gehört und nicht, diese genealogische Deduction des Joh. Logos, aber nicht des Joh. Theologumenons, in dem Prolog, oder nach einem übermodernen Ausdruck, in der Ouvertüre des Joh. Ev. Nachdem aber die einzelnen Worte des Prologs erklärt, oder vielmehr aufgeklärt sind, sammelt sich der Verf. zu einem neuen psychologisch pragmatischen Experiment oder einem neuen Phantasiestück, in der Seele des Apostels Johannes das Theologumenon so dünn und federleicht zu construiren, daß ihm, nach vielen Ausrufungsstrichen über die Vortrefflichkeit Jesu, des Aufklärers und Beglückers, wodurch manche der nachfolgenden Zweifel entschuldigt werden sollen, die begeisterten weniger, als Socinianischen Worte wohl entfallen können: „Verwunderungsvoll müssen wir bekennen, daß *nach seiner Lage geschätzt*, Jesu Vortrefflichkeit *bey weitem* groß genug war, um auch uns (wenn man je aus der Präexistenz der Geister Nachrichten zu erhalten oder aus ihr etwas in dem Kreise des Menschenlebens zu erklären gewiß seyn könnte) *zur Hypothese, daß hier der höchsten Geister Einer unter den Menschen sichtbar geworden sey*, hinzuleiten." — — Wie viel Verwunderungszeichen würde Johannes gebrauchen, läse er diese *verwunderungsvolle* Stelle?

Diese Auslegung und geschichtliche Deduction des Joh. Prologs, in welcher wir das Talent des Witzes und der grammatischen und historischen Sophisterey nicht genug bewundern, aber die Mangelhaftigkeit, Zerfressenheit der Untersuchungen, die Abwendigkeit von allem Tiefen, allen höheren Ideen des Alterthumes und der Christlichen Welt nicht genug tadeln können, konnte der Zeit, in der sie erschien, unmöglich gefallen. Nur ein geringer Theil schrie: Wir haben es gefunden, und be-

nach. Ernstere und besonnene Ausleger aber bemerkten dankbar dieß und jenes, was nicht falsch war, und versuchten, wie Kühnöl, theils grammatische Irrthümer und historische Fehler zu berichtigen, theils, wie Kühnöl nicht gethan hat, dem höheren Zuge der geschichtlichen Forschung und der neuen Christlichen Speculation folgend, des Johanneischen Theologumenons Sinn, Zusammenhang, Zeitbeziehung, Ursprung und Charakter von Neuem zu erörtern und darzustellen. Jetzt, wie vormahls, zeigt sich in der jedesmahligen Auslegung des Joh. Prologs der Charakter der Dogmatik und Theologie des Auslegers; das Fürsichbestehen des im tiefsten Grunde bloß subjectiven historischen, oder wie es auch falsch genannt wird, philologischen Forschens wird hier zu Schanden. Indem wir nun in Erinnerung unserer eigenen Auslegung, die in dem Augenblick, wo wir dieß schreiben, schon geschichtlich geworden ist, und in Erwägung dessen, was sie Besseres und Richtigeres zu geben versucht hat, die Worte auf uns anwenden: Nicht daß wir schon ergriffen hätten, wir streben aber darnach, — schließen wir diese kurze Geschichte der bisherigen Auslegungen des Johanneischen Theologumenons mit dem aufrichtigen Wunsche, daß es Andern tiefer Blickenden und mehr Erleuchteten gefallen möge, uns statt des Besseren zur Ehre Gottes und Christi noch Besseres, ja das Beste zu geben.

Nach diesen Untersuchungen wird es nicht schwer werden, die Worte des Joh. Prologs einzeln und in ihrem lebendigen Zusammenhang unter einander auszulegen.

Vers 1 — 5. bilden offenbar den ersten Hauptsatz des Prologs, und enthalten das Theologumenon von dem ewigen Daseyn, der Gottheit und dem allgemeinen

Walten und Wirken des Logos vor seiner Menschwerdung in Christo Jesu.

Ueber die Worte, ἐν ἀρχῇ, ist von jeher unter den Exegeten in und außer der orthodoxen Kirche Streit gewesen. Abgesehen von dem Zusammenhang derselben mit dem Joh. Theologumenon, gestatten sie nach dem Sprachgebrauche der Schrift eine zwiefache Auslegung. Denn, wer sie von dem Anfang aller Dinge, dem Ur der Schöpfung, versteht, beruft sich mit aller Schicklichkeit und vollem Recht auf 1 Mos. 1. 1, wo dem בראשית des Urtextes die Griechische Uebersetzung der Siebenzig durch ἐν ἀρχῇ vollkommen entspricht. Dazu kommt, wie schon Luther bemerkte und Viele der Alten, daß Johannes nicht nur dieses Anfanges Form und Wort, sondern auch dessen Sinn aus Moses genommen zu haben scheint. Eben so findet sich und zwar fast in gleicher Beziehung, wie hier auf den Logos, dort auf die Weisheit das ἐν ἀρχῇ auch Sprüchw. 8, 23. und zwar liest man daselbst vor und nach die klarauslegenden Worte: πρὸ τοῦ αἰῶνος und πρὸ τὴν γῆν ποιῆσαι. Nicht unrichtig parallelisirt man dem ἐν ἀρχῇ das Johanneische πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι Joh. 17, 5. als womit offenbar in gleicher Beziehung auf Christus dasselbige sagen will, und das Pauliniſche, dem Joh. aber nicht fremde πρὸ καταβολῆς κόσμου. Eph. 1, 4.

Dieser Deutung gegenüber, aber ebenfalls ihr Recht in dem Sprachgebrauch der Schrift suchend, stehet die Erklärung Artemons, des neueren Unitariers, Sam. Crell, dem einige Widerspenstige in der neuesten Zeit nicht ungern gefolgt sind. Darnach soll bey ἐν ἀρχῇ ergänzt werden τοῦ εὐαγγελίου (rei Christianae initis); dafür spreche, sagt man, der Gebrauch des Wortes, in 1 Joh. 2, 7. Joh. 15, 27. und Apostg. 11, 15. Und allerdings leiden diese Stellen keine andere Deutung.

Ueber den zweydeutigen Sprachgebrauch entscheidet allein der Zusammenhang des ganzen Prologs. Die der letzteren Deutung freund sind, zerreißen feindlich den dogmatischen Zusammenhang des Joh. Theologumenons, dürfen λόγος von dem göttlichen Verstand und Wort nicht auslegen, und beachten nicht, daß erst von Vers 14 ab vom Anfang des Ev. die Rede ist. Das ist so klar, daß wir zur Widerlegung einer so ungeschichtlichen Ansicht nichts weiter hinzuzusetzen für nöthig halten. Schon Semler sagte kurz und gut: est contra jus historiae. — Die also das ἐν ἀρχῇ von der Welt-Beginn verstehen, haben den Sprachgebrauch für sich und das Recht der Geschichte. Nur in diesem Sinn schickt und fügt sich dieses Wort in den Zusammenhang so des Prologs, wie des von uns erörterten Theologumenons. Ungenau ist es, mit Kühnöl und Andern dem ἐν ἀρχῇ gleich zu setzen das ἀπ' ἀρχῆς, Matth. 19, 4. 8. 24, 21. das, wie verwandt es auch ist, doch den Sinn anderswohin richtet.

So wenig aber dieses Wort Genes. 1. 1. die Ewigkeit an sich bezeichnet, so wenig auch hier; nur das Vorweltliche ist damit angedeutet, und mehr als dieß erlaubt uns weder der Zusammenhang des Prologs, noch die Geschichte des Theologumenons. Jede Berufung dagegen auf Ps. 90, 2. oder gar auf spätere dogmatische Vorstellungen ist leer und nichtig.

Die gnostische Erklärung Cyrills und anderer Griechen, nach Semlers Bemerkung, der kabbalistischen Auslegung der Rabbinen von Genes. 1, 1. ähnlich, nach welcher unter ἐν ἀρχῇ der ewige Vater zu verstehen sey, ist, wie orthodox sie auch aussieht, doch wider den Kanon einer richtigen Sprachwissenschaft, und verdient höchstens Anführung, aber keine Widerlegung. *)

*) Unexegetisch, und, als wären wir zur Scholastik wieder zurückgekehrt, sagt eine neuere Dogmatik: ἐν ἀρχῇ Joh. 1. 1.

Eben so wenig haben wir Ursach, uns auf die Socinianische Deuteley des ἦν einzulassen, worin, weicht man einmahl von der einfachen und strengen Wortbedeutung ab, die orthodoxe, wie die heterodoxe Willkühr ihr verderbliches Spiel treiben kann. Offenbar bezeichnet das ἦν die absolute Existenz des Logos; das Imperfectum deutet aber nur das vorweltliche Daseyn desselbigen an. Die Unbestimmtheit darin entfernt jede Subtilität, von der sich aber weder die ältere, noch die neuere Exegese rein erhalten hat.

Fragt man nun nach dem Worte ὁ λόγος, was es bedeute und wie es übersetzt werden müsse: so können wir nur auf die vorangestellten Untersuchungen verweisen. — Schon Philo hatte sich gewöhnt, ὁ λόγος schlechthin zu gebrauchen von dem göttlichen Logos; so auch Johannes, dem Verständniß seiner Zeit gemäß. Wer aber die Entwickelungsgeschichte des Theologumenons vom Logos recht gefaßt hat, der wird, soll er zwischen der älteren Uebersetzung durch verbum, sermo, Wort, und der neueren, durch Verstand, Vernunft, Intelligenz, — wählen, nach reiflicher Ueberlegung, zu jener, als der alleinrichtigen, greifen. Denn abgesehen davon, daß, wäre die neuere Uebersetzungsweise richtig, statt λόγος offenbar νοῦς oder σοφία stehen müßte, so ist, wie die Geschichte zeigt, in der letzten Entwickelungsepoche des Theologumenons offenbar nur der Ausdruck Wort, aber in seinem vollsten und

---

im ewigen Grund, in seinem Princip. S. Marheinecke's Grundlehren der Christl. Dogm. S. 134. Den Sinn der heil. Schrift bodenlos machen und überschwenglich, aus Orthodoxie, ist eben so falsch, als ihn verflachen und den reinen, heiligen Strom der Gedanken versanden lassen, aus Heterodoxie. Die Sprache hat einen zarten, heiligen Geist der Wahrheit, der die Willkühr der Orthodoxie, wie der Heterodoxie gleich ernsthaft straft; und in der Dogmatik die Exegese verachten ist eben so schlimm und noch viel schlimmer, als in der Exegese von der Dogmatik ganz und gar nichts wissen wollen.

tiefsten Sinne, hinreichend, um den im Logos angedeuteten nicht mehr immanenten, aber auch noch nicht Menschgewordenen, offenbaren Gott zu bezeichnen. Nur muß man es nicht auf das schaffende: Es werde! allein beschränken wollen. Ob die Vulgata recht habe, λόγ. durch verbum zu übersetzen, oder Erasmus in seinen annot. dafür sermo als alleinrichtig zu erweisen, darüber kann weder die alte Tradition der Lat. Kirche, welche bald jenes, bald dieses gebraucht, noch auch eine tiefere etymologische Untersuchung des echt Lat. Sprachgebrauchs hinlänglich entscheiden. Die Gründe, welche Erasmus für seine Meinung anführt, gelten nicht viel, und wer sermo als etymologisch dem λόγ. näher rechtfertigen will, verkennt das Dunkel Lateinischer Etymologien und den Mangel derselben an Ueberlegungen. Unser Deutsches Wort, worauf Luther verharret, hat, wie noch kürzlich ein genialer für das Wort begeisterter Mann gezeigt hat *), eine tiefere Tiefe und eine noch so sichtbare, Inneres und Aeußeres in sich vereinigende Urbedeutung, daß es sich dem Joh. Logos mehr nähern kann, als irgend ein Lateinisches oder Wälsches, in seinem Grund nicht mehr erkennbares. Gleichwohl müssen wir in der Zerfallenheit des menschlichen Wesens hinzufügen, was Luther zum fünften Verse des ersten Capitels in der Genesis: Gott hat eine andere Grammatik, so daß das Wort Gottes kein bloßes Wort und Vocabel ist, sondern ein wesentliches Ding.

Der zweyte Satz des ersten Verses: καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν: würde im Zusammenhang mit der Geschichte des Joh. Theologumenons gar keine weitere Erklärung fordern, müßte man sich nicht, wenigstens

*) S. E. M. Arndt von dem Wort und dem Kirchenliede. Bonn 1818. S. 5 ff. Daselbst ist gezeigt worden, wie Wort, Ort, Welt, Werelt, Wennd, Wahrheit, Wesen aus einer Wurzel stammen, welche das wahrhaft Seyende und Offenbare in sich verschließt.

einen Augenblick aufhalten bey dem unbestimmten πρὸς. Unter ὁ θεὸς kann nur der verborgene Gott gedacht werden, sonst in Beziehung auf Christus, den eingebornen Sohn, immer der Vater genannt. Aber welches Verhältniß zwischen dem verborgenen Gott und dem Logos vor seiner Menschwerdung bezeichnet dann das πρὸς? Offenbar ist πρὸς dem παρὰ gleichbedeutend nach Joh. 17, 5. und wie aus den ähnlichen Stellen Sprüchw. 8, 22. 30. Sir. 24, 10. hervorgehet, auch dem ἐνώπιον. Die in dieser Präposition, vorzüglich wenn sie mit dem Accusativ construirt wird, bey den echten Griechen vorwaltende Bedeutung der Bewegung, Richtung wohin, ist in dem alt- und neutestam. Hellenismus wegen ihrer oft kaum bemerklichen Feinheit von der Bedeutung der Ruhe fast ganz *) verschlungen worden. Daher wird das πρὸς im N. T. vorzüglich von der ruhenden Gemeinschaft gebraucht, Joh. 14, 2. 3. 17, 24. 1 Thess. 4, 17. **) und correspondirt ganz und gar dem Hebr. אֵת. In oder vor dem Angesicht Gottes seyn, ist aber bey den Hebräern die Bezeichnung der innigsten Gemeinschaft und Einheit mit Gott. So also auch hier das πρὸς τὸν θεὸν. Während sich Chrysostomus und Andere unter den Alten mit der nutzlosen Bemerkung abmühen, Joh. sage recht, nicht der Vater war bey dem Sohne, sondern der Sohn bey dem Vater, — wollen wir lieber den Grund angeben, warum Joh. zur Bezeichnung der innigsten Einheit und Wesensgemeinschaft des Logos mit dem verborgenen Vater, die in den folgenden Worten noch deutlicher hervorgehoben wird, — statt πρὸς nicht lieber ἐν gebraucht? Offenbar würde das ἐν die Immanenz bezeichnen, die Emanenz aber, das Hypostatische

*) Fast ganz; denn wie oft drängt sich die echt Gr. Bedeutung wieder hervor? S. Schleusner.

**) Luc. 24, 14. Act. 3, 25 gehört nicht hieher.

in der Wesenseinheit des Logos und des Vaters, worauf es dem Joh. ankam, konnte richtig nur durch πρὸς angedeutet werden. Metaphysische Subtilitäten sind auch hier nicht an ihrer Stelle.

Der letzte Satz des ersten Verses: καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος, — hat, weil er die Gottheit des Logos augenscheinlich behauptet, von jeher mit allerley Anfechtungen von Seiten der in diesem Artikel ketzerischgesinnten Exegeten zu kämpfen gehabt, aber denselbigen niemahls unterliegen können. Schon in alter Zeit versuchte der ketzerische Photin, nach ihm auch Andere, durch veränderte Interpunction, indem er den Vers bey ἦν abbrach, und das ὁ λόγος zum folgenden zog, den Sinn zu ändern, ja zu vernichten. Es entging aber solchen Aenderungssüchtigen, daß der Satz καὶ θεὸς ἦν, an und für sich dürftig, im Zusammenhange noch dürftiger, ohne den Artikel vor θεὸς gar nicht geduldet werden kann; zu geschweigen, daß der Anfang des folgenden Verses οὗτος ὁ λόγος aus der Joh. Redeweise ganz heraustritt. Die leichtsinnige Conjectur Bahrdts, zwischen ἦν und ὁ ein καὶ einzuschieben, ist kaum der Rede werth; die Socinianische Grille aber von Crell, gegen alle kritischen Auctoritäten statt θεὸς θεοῦ zu lesen, und aus der neuen Lesart irgend einen erträglichen Sinn herauszulocken, ist schon von Bengel hinlänglich gezüchtigt worden, und findet jetzt keine Freunde mehr. Ist man nun kaum darüber einig, daß jede Aenderung der hergebrachten Leseweise und Interpunction völlig unstatthaft sey: so erhebt sich schon wieder unter den Einigen ein neuer Streit über die richtige Construction und Auslegung dieses kurzen Satzes. Es leuchtet ein, daß, wie schon Glassius gezeigt hat, θεὸς das Prädicat, ὁ λόγος das Subject des Satzes ist, jenes aber des größeren Nachdrucks wegen voransteht. Die Vergleichung mit 4, 24. πνεῦμα ὁ θεὸς ist zum Beweis dafür kaum nöthig. Was aber soll das heißen: der

Logos war Gott? Einige in Erinnerung des Unterschiedes, den Philo zwischen θεὸς mit und ohne Artikel macht, dem verborgenen Gott beylegend, was er dem offenbaren, dem λόγος nimmt, haben, dem Beyspiele älterer Griech. Ausleger folgend, unter θεὸς in diesem Satze nur so viel verstehen wollen, als das Griechische θεῖον im höchsten Sinne des Wortes meint. Dieses aber konnte hier nicht gebraucht werden, weil es den Begriff der Persönlichkeit von sich entfernt, der nach echt Griech. Sprachgebrauch in θεὸς ausgedrückt in dem Joh. Theologumenon nicht fehlen durfte. Andere hingegen haben, das richtige Maaß zwischen der Strenge und der Gesetzlosigkeit der neutestamentlichen Grammatik suchend, wegen 1, 6. 13. 18. 3, 1. 19, 7. 2 Cor. 1, 21. 5, 5. aber den Unterschied zwischen θεὸς mit und ohne Artikel in der Schrift nicht anerkennend, den Satz lieber so gefaßt, daß Johannes, weil er in den Worten πρὸς τὸν θεὸν den Unterschied des Wesens zwischen Gott dem Vater und dem Logos angedeutet, hier im Gegengewicht die höhere Einheit beyder wieder hervorgehoben, und, damit man sehe, θεὸς sey hier Prädicat, den Artikel weggelassen habe.

Zwischen diesen beyden Erklärungsarten zu wählen, ist nicht leicht.

Denn, wie gefällig sich auch die erstere ausnimmt für Diejenigen, welche Philo und Johannes unmittelbar zusammenstellen, uns will sie darum nicht behagen, weil sie für den Apostel zu gelehrt in dem Sprachgebrauch des Prologs, Vers 6. 13. 18 offenbaren Widerspruch findet. Den Sinn der Joh. Worte nach dieser Erklärungsweise müssen wir aber billigen; denn nicht die später symbolischgewordene Bestimmung der Gottheit Christi und seiner Wesensgleichheit mit dem Vater, sondern nur die unbestimmte Andeutung derselben, die persönliche Gottheit des Logos wird darin behauptet. Dieß aber anzudeuten und wieder zu finden, dazu bedurfte es

in der Wesenseinheit be… Lesern nicht des vermit… auf es dem Joh. a… Philo, den späterhin die … προὸς angedeutet … des Joh. ohne Fug und Recht … sind auch hier nic… Der Sprachgebrauch der Gr. Ju…

Der letzte … welche den alleinigen Gott vorzu… ὁ λόγος, — … nannten, jedes persönlich Göttliche … genscheinlich … mit und ohne Artikel bezeichneten, ohne … tungen vor … christistische Vorstellungen zu denken, — … Exegeten … um den Sinn der Joh. Worte sicher … unterlie… … ketzeri… … der zweyten Auslegungsweise finden wir den … derte … zwischen: ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν und: … und … θεὸς ἦν ὁ λόγος, richtig hervorgehoben; nur … der … jeder Gedanke an spätere Spitzfündigkeiten fern … irr… finden. Die Vergleichung dieses Joh. Satzes und sei… … f… Construction mit 4, 24: πνεῦμα ὁ θεὸς, müssen … mit billigen; sie ist zur Ausmittelung des richtigen Sin… … hinreichend. Denn offenbar ist hier das artikellose … θεὸς, wie dort das artikellose πνεῦμα, absichtlich vo… … angestelltes Prädicat; und obgleich Johannes weder … hier, noch dort aus bewußtseynvollen grammatischen … Regeln geschrieben, so können wir doch nicht zugeben, … daß aus 2 Cor. 3, 17., wo der Paulinische Sprachge… … brauch die Vergleichung erschwert und der Sinn der … Stelle das τὸ πνεῦμα durchaus fordert, irgend ein … Gegenbeweis gegen jene Auslegungsart aufgebracht wer… … den könne.

Wenn aber Vertheidiger der Meinung, θεὸς und … ὁ θεὸς seyen in dieser Stelle und im ganzen Joh. … Sprachgebrauch gleichbedeutend, in dem Rabbinischen … Ausdruck des יְהוָה צִדְקֵנוּ vom Messias einen Beweis … für suchen, und gefunden zu haben glauben: so hat … ihnen schon Paulus diesen vermeinten Fund wieder ab… genommen und zu Schanden gemacht. Die richtige … Darstellung dieses Sprachgebrauchs nach den von Schöt… gen und Wetstein gesammelten Rabbinischen Stellen im

Paulus zeigt deutlich, daß die scheinung des Messias mit dem höchsten Gott ursprung und ihrem Zusammenhang mit der chen Theologie einen ganz andern Sinn hat, aß sie jener Erklärungsweise der Joh. Worte ir- d zur Grundlage und zum Beweis dienen könnte. Auch läßt sich, meine ich, Späteres mit Früherem nur unsicher vergleichen; wenigstens wird dazu eine Umsicht nd Behutsamkeit erfordert, welche den Kennern der Rabbinischen Schriften unter unsern Exegeten meist gänzlich zu fehlen scheint.

Neben diesen beyden zur engeren Wahl erhobenen Ansichten giebt es noch einige, deren Angabe nur dazu dienen kann, warnend anzuzeigen, wie man hier aus Trägheit, dort aus allzugroßer Beweglichkeit, Neues zu suchen, die Wahrheit verfehlt und den Irrthum liebgewinnt. Wir greifen nur zwey heraus, um an der einen die träge Seichtigkeit, an der andern die unruhige Lust zum Neuen, an beyden aber den Irrthum Derer kund zu thun, die aus Furcht vor der Gottheit Christi sich bald hier, bald dort verstecken in allerley wunderlichen Erklärungen der Joh. Worte.

Einige nemlich, welche unter λόγος nur eine in Gott vorhandene Kraft, die Weisheit Gottes, ohne Eigenwesenheit verstehen, nehmen bey den in diesem Falle höchst schwierigen Worten καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος ihre Zuflucht zu der Vergleichung derselben mit den Worten des ersten Briefes: ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστι 4, 9. und nachdem sie den höchst schwachen Sinn gewonnen haben: Gott selbst war diese Kraft, diese Weisheit, fügen sie zur noch größeren Schwächung des unklaren Satzes hinzu: welches so viel ist, als die Weisheit war Gott eigenthümlich.

Andere aber, nachdem sie 10, 36 sich so ausgelegt, daß daraus klar werden soll, θεὸς und υἱὸς τοῦ θεοῦ seyen, vom Messias gebraucht, gleichbedeutend, finden

zwischen Joh. und seinen Lesern nicht des vermittelnden Sprachgebrauchs bey Philo, den späterhin die Väter auf die Worte des Joh. ohne Fug und Recht angewendet haben. Der Sprachgebrauch der Gr. Juden und der Christen, welche den alleinigen Gott vorzugsweise ὁ κύριος nannten, jedes persönlich Göttliche aber durch θεὸς mit und ohne Artikel bezeichneten, ohne dabey an polytheistische Vorstellungen zu denken, — ist hinreichend, um den Sinn der Joh. Worte sicher herauszufinden.

In der zweyten Auslegungsweise finden wir den Gegensatz zwischen: ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν und: καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος, richtig hervorgehoben; nur muß jeder Gedanke an spätere Spitzfündigkeiten fern bleiben. Die Vergleichung dieses Joh. Satzes und seiner Construction mit 4, 24: πνεῦμα ὁ θεὸς, müssen wir billigen; sie ist zur Ausmittelung des richtigen Sinnes hinreichend. Denn offenbar ist hier das artikellose θεὸς, wie dort das artikellose πνεῦμα, absichtlich vorangestelltes Prädicat; und obgleich Johannes weder hier, noch dort aus bewußtseynvollen grammatischen Regeln geschrieben, so können wir doch nicht zugeben, daß aus 2 Cor. 3, 17., wo der Pauliniſche Sprachbrauch die Vergleichung erschwert und der Sinn der Stelle das τὸ πνεῦμα durchaus fordert, irgend ein Gegenbeweis gegen jene Auslegungsart aufgebracht werden könne.

Wenn aber Vertheidiger der Meinung, θεὸς und ὁ θεὸς seyen in dieser Stelle und im ganzen Sprachgebrauch gleichbedeutend, in dem Rabbinischen Ausdruck des יְהוָה צִדְקֵנוּ vom Messias einen Beweis suchen, und gefunden zu haben glauben: [illegible] schon Paulus diesen vermeinten Fund widerlegt men und zu Schanden gemacht. Die richtige ellung dieses Sprachgebrauchs nach den von Schöttgen und Wetstein gesammelten Rabbinischen Stellen

Commentar von Paulus zeigt deutlich, daß die scheinbare Gleichsetzung des Messias mit dem höchsten Gott in ihrem Ursprung und ihrem Zusammenhang mit der Rabbinischen Theologie einen ganz andern Sinn hat, als daß sie jener Erklärungsweise der Joh. Worte irgend zur Grundlage und zum Beweis dienen könnte. Auch läßt sich, meine ich, Späteres mit Früherem nur unsicher vergleichen; wenigstens wird dazu eine Umsicht und Behutsamkeit erfordert, welche den Kennern der Rabbinischen Schriften unter unsern Exegeten meist gänzlich zu fehlen scheint.

Neben diesen beyden zur engeren Wahl erhobenen Ansichten giebt es noch einige, deren Angabe nur dazu dienen kann, warnend anzuzeigen, wie man hier aus Trägheit, dort aus allzugroßer Beweglichkeit, Neues zu suchen, die Wahrheit verfehlt und den Irrthum liebgewinnt. Wir greifen nur zwey heraus, um an der einen die träge Seichtigkeit, an der andern die unruhige Lust zum Neuen, an beyden aber den Irrthum Derer kund zu thun, die aus Furcht vor der Gottheit Christi sich bald hier, bald dort verstecken in allerley wunderlichen Erklärungen der Joh. Worte.

Einige nemlich, welche unter λόγος nur eine in Gott vorhandene Kraft, die Weisheit Gottes, ohne Eigenwesenheit verstehen, nehmen bey den in diesem Falle höchst schwierigen Worten καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος ihre Zuflucht zu der Vergleichung derselben mit den Worten des ersten Briefes: ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστι 4, 9. und nachdem sie den höchst schwachen Sinn gewonnen haben: Gott selbst war diese Kraft, diese Weisheit, fügen sie zur noch größeren Schwächung des unklaren Satzes hinzu: welches so viel ist, als die Weisheit war Gott einheimlich.

Andere aber, nachdem sie 10, 36 sich so ausgelegt, daß daraus klar werden soll, θεὸς und υἱὸς τοῦ θεοῦ heißen, vom Messias gebraucht, gleichbedeutend, finden

in dem Satz θεὸς ἦν ὁ λόγος, als wäre Logos und Christus überall Eins und dasselbe, für den Joh. Prolog allzufrüh, nur den Sinn, daß der Logos der Sohn Gottes sey.

Haben wir zur Warnung der grammatischen und dogmatischen Spitzfündigkeiten hinzugefügt, daß das dreyfache ἦν dieses ersten Verses, weil es absichtlich die Zeit vor der Menschwerdung des Logos bezeichnen soll, nicht etwa nach der beliebten Umwandlungsweise der neuteſt. Tempora in ἐστι, und dergleichen umgewandelt, oder wohl gar als Zeitform des zeitlosen Daseyns ausgelegt werden darf: so glauben wir zur richtigen Auslegung dieses sehr wichtigen Verses Alles gesagt zu haben, was das Bedürfniß des Hermeneuten im Einverständniß mit dem Bedürfniß des Lesers fordern kann.

Bey dem zweyten Verse, der die beyden ersten Sätze des ersten Verses zusammenfaßt, und den folgenden dritten, vierten und fünften als Thema voranstellt, halten sich selbst die Allerausführlichsten nicht auf. Desto mehr Worte der Erklärung und des Streites fordern Vers 3. 4 und 5.

Ueber die Johanneische Gewohnheit durch den einfach kindlichen Parallelismus der Affirmation und sich selbst wieder aufhebenden Negation die Wichtigkeit des Gedankens zu bezeichnen und der noch ungeübten Rede der Contemplation einen Ruhepunct zu verschaffen, haben Andere oft genug und auch gut gesprochen, so daß uns in voller Eil zu wichtigeren Sachen nur der Irrthum von Paulus zu berühren erlaubt ist, der in dieser Gewohnheit eine besondere Lebhaftigkeit des Johannes zu erblicken geglaubt hat.

So viel ihrer unter den Exegeten und Dogmatikern die Geschichte des Joh. Theologumenons und den Zusammenhang des Prologs recht fest halten und vor Augen haben, die können über das πάντα und das διὰ des dritten Verses weder ungewiß noch streitend

seyn. Denn, daß πάντα — ἐγένετο in besonderer Rücksicht auf Genes. 1. von der Weltschöpfung verstanden werden müsse, und zwar nicht bloß von der sogenannten physischen, welche nie allein gedacht werden kann, sondern von der Geist und Körper, Seele und Leib zu einem wahrhaftigen κόσμος ausbildenden, wird nicht nur klar aus 1. 2. 4. 5 und 10. sondern auch aus dem Hebr. Jüdischen Theologumenon von der Weisheit und dem Philonianischen Philosophem vom Logos. Dem gemäß und weil der innere Sinn und Zusammenhang der vorchristlichen und christlichen Speculation von dem offenbaren Gott es so fordert, kann auch das διὰ, welches sich von dem ἐκ oder ἀπὸ des verborgenen Gottes wohl unterscheidet, nicht anders erklärt werden, als von dem Causalverhältniß des unmittelbaren Schaffens, dem werkmeisterlichen Organ der Weltoffenbarung. Die Worte: καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν, ὃ γέγονεν, sagen dasselbige; sie erhöhen die Wichtigkeit des Gedankens, und stellen ihn sowohl der unvollkommenen Kosmogonie der Hebräer, als auch den falschen kosmogonischen Phantasmen der damahligen Zeit scharf gegenüber. Die Erinnerung an Philo's Theologumenon, an Sprüchw. 8, 30. Sir. 1, 7. 24, 5. 6. und Buch d. W. 7, 22. ist herkömmlich und gut; sie kann dazu dienen, die geschichtliche Fortbildung der Hebräisch-Christlichen Kosmogonie zu zeigen. Die Vergleichung aber mit späterem, im Streit zwischen Orthodoxie und Heterodoxie gemachten, zum Theil spitzfündigen Erweiterungen und Bestimmungen dieses Gedankens gehört nicht hieher. Auch sollte die Zusammenstellung dieser Joh. Worte mit Hebr. 1, 2., wobey man Hebr. 2, 10. Röm. 11, 36 nicht vergessen darf, und mit Col. 1, 16. was den Sprachgebrauch betrifft, mehr die Unsicherheit, als die Beständigkeit desselbigen, was aber den Sinn anlangt, mehr die Verschiedenheit, als die Gleichheit der Vorstellungsweise darthun.

Gänzliches Mißverstehen ist es, διὰ durch wegen zu übersetzen; Willkühr aber und Widerspenstigkeit gegen das Dogma von der Gottheit Christi, πάντα für πάντες zu nehmen, und die ganze Stelle von der sogenannten moralischen Weltschöpfung, der allgemeinen Belehrung und Besserung der Menschen durch Christum auszulegen. Diese Socinianische Ansicht, welche den Zusammenhang des Prologs ganz und gar verdreht, hat längst ihre Widersprecher gefunden und verdient jetzt keine weitere Beachtung.

Die letzte Hälfte dieses Verses ist ihres Schlusses nicht recht gewiß. Denn obgleich die meisten und besten Auctoritäten den Satz mit ὃ γέγονεν schließen, so wollen doch einige Gr. und Lat. Väter, Uebersetzungen und Codices, ja sogar der Codex C. in seiner ursprünglichen Gestalt, und die beyden nicht unbedeutenden D und L, diese Worte lieber zu dem folgenden Verse ziehen *). Ambrosius hält diese Leseweise für Arianisch, Chrysostomus für Macedonianisch; gewiß ist, daß die Pneumatomachoi daraus beweisen wollten, der heil. Geist sey ein Geschöpf. Aber eben so gewiß ist, daß Irenäus sie schon dem Ptolemäus zuschreibt, Herakleon nicht anders las, und Clemens und Origenes darin nichts Schlimmes fanden. Die Interpunction war willkührlich und gehorchte gern und leicht diesem oder jenem Sinn. Klar ist, daß, wird ὃ γέγονεν zum dritten Vers gezogen und als Verstärkung des schon sehr nachdrucksvollen οὐδὲ ἕν, welches nach Röm. 8, 10. 1 Makk. 7, 46. für οὐδέν steht, betrachtet, der Sinn leicht, einfach und sicher erscheint. Wer, um die entgegengesetzte Ansicht zu vertheidigen, mit Wetstein zu zeigen bemüht ist, οὐδὲ ἕν schließe oft einen Perioden, macht die schlechte Sache noch schlechter. Wenn aber Paulus, zur Behauptung der aufgenommenen Interpunction, den Geg-

*) S. Griesbachs vv. lectt.

nun einwirft, des Ev. Sinn habe nicht seyn können, allem Gewordenen Leben zuzuschreiben, so erweist er der guten Sache einen schlechten Dienst. Einige Gegner der gewöhnlichen Interpunction verbinden das ἐν αὐτῷ des vierten Verses mit ὃ γέγονεν; Andere mit ζωὴ ἦν. Im ersteren Falle, abgesehen von dem dürftigen Sinn des Gedankens, daß Alles, was in ihm, dem Logos, geworden, Leben sey, oder lebendig, widerspricht nicht das ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ dem unmittelbar vorhergehenden δι' αὐτοῦ und χωρὶς αὐτοῦ ——; wird nicht dadurch in das Joh. Theologumenon ein ganz fremder und falscher Gedanke eingeführt? Nicht besser ist es im andern Falle zu übersetzen: was geschaffen ist, empfing Leben durch ihn. Denn nach der abermahligen Versicherung, der Logos sey Weltschöpfer, bedurfte es einer dritten durchaus nicht; drey Dinge sind nicht immer und überall gut. Erasmus erzählt von Einigen, die, wie Hieronymus schon berichtet, unter dem οὐδὲ ἕν das Böse und daraus folgend den Teufel verstanden haben. Aber wie kurz und gut sagt Erasmus: Sophisticum est magis, quam theologicum!

Im vierten Verse darf die sprachliche Kritik nicht unbemerkt lassen, daß statt des ersten ἦν, wie Origenes berichtet, von Alters her einige Handschriften ἐστιν gelesen. Origenes selbst stimmte dafür. Augustin aber sagt, obwohl die gewöhnlichen Codices est hätten, stände doch in den verbesserten erat. Auch der Codex D hat ἐστιν. Mehrere Auctoritäten nennt Griesbach. Die ältere Lateinische Leseweise hat auch, statt des zweyten ἦν, est. Semler schließt daraus zu schnell, es möge wohl ursprünglich weder ἦν noch ἐστιν gelesen worden seyn. Man könne, meint er, das eine, wie das andere für einen späteren Zusatz halten; die Hebr. Sprachweise erlaube die Weglassung. Uns aber will bedünken, daß die Lesart ἦν, nach den kritischen Zeug-

nun dieses dem Logos zugeschrieben wird, daß es in ihm sey, von ihm ausströmt in die ganze Schöpfung, kann denen keine Schwierigkeit machen, die nur einigermaßen begriffen haben, daß und wie dem Logos die Weltschöpfung beygelegt wird. Die Schöpfung und so auch die Erhaltung und stete Belebung der zwischen geistigen und leiblichen nicht gespaltenen Schöpfung ist und kann nur seyn ein mittelbarer Act des verborgenen Gottes. Und so wie, seit der neue Bund geschlossen, nur in Christo, dem menschgewordenen Logos, Leben ist, so geistiges wie leibliches, außer ihm aber Tod; so auch ist in den Zeiten des alten Bundes, der Verheißung, Weissagung, Ahndung und Sehnsucht, nur in dem Logos und aus ihm Leben, entfernt aber von ihm und außer ihm der Tod gewesen, so im Geistigen wie im Leiblichen.

Nur, wenn wir so in die Tiefe dieses Gedankens hinabzusteigen wagen, verstehen wir auch das folgende: Und das Leben war das Licht der Menschen.

Was heißt aber das Licht der Menschen? Durch den Zusatz Licht der Menschen wird die allgemeine Beziehung des Wortes nur auf das Geistige eingeschränkt. Mit Kühnöl unter φῶς die wahre Religion zu verstehen, könnte unter den dafür angezogenen Stellen Jes. 2, 5. wohl erlauben, Psalm 36, 11 aber nicht; — indessen steht Jes. 2, 5 in einem ganz andern Zusammenhange, und Psalm 36, 10 fordert eine tiefere Auslegung. Wahr ist es, das Hebr. [illegible] Jes. 49, 6. aus dem Concretum in das Abstrahirte verwandelt werden, aber darum ist das φῶς so wenig hier im Joh. als dort im Jesaias bloß doctor [illegible] religionis. Wer das φῶς, vom Logos gesagt, hier im Joh. ins Concretum verwandelt, hebt den Grundcharakter der Joh. Sprache und ihres Hebr. Elements auf, und gewinnt für die Erklärung so viel, als nichts.

Das Hebr. [illegible] und das Gr. φῶς, im Gegensatz gegen die Finsterniß, ist ein symbolischer Ausdruck für

alles Reine, Helle, Klare, Durchleuchtete des gesammten geistigen Wesens, es umfaßt nicht bloß die Erkenntniß das subjective, sondern auch das Erkannte, und nicht nur dieß, sondern auch, wie das irdische Licht, die Gegenstände der Sinnenwelt umfließend Mittel wird und Bedingung ist des sinnlichen Erkennens, alle Mittel, alle Bedingungen des geistigen Erkennens. Und, weil dem Hebräer That und Erkenntniß Eins sind, die sittliche Reinheit nicht ist ohne die geistige, diese nicht ohne jene, so bezeichnet es auch alle Reinheit, Klarheit und Vollendung des sittlichen Thuns, kurz des gesammten geistigen Lebens, göttliche Klarheit, Fleckenlosigkeit und Entferntheit von Irrthum und Sünde zugleich. Dem gemäß ist es auch das reinste Symbol der Gottheit, und weil nach Genes. I. das Wort: es werde Licht! allem Schaffen und Lebengeben voranging in der gesammten Schöpfung; so ist auch das Licht, von Oben herabgeflossen, vorangehende Bedingung alles geistigen und sittlichen Lebens, und wo in beydem der Tod ist, da herrschet Finsterniß und Nacht.

Ehe nun Christus erschien, war der Logos der von Oben herab Lichtspendende Gott, und dieses lichtspendenden Gottes Geschichte ist die Offenbarungs- und Erziehungsgeschichte der vorchristlichen Welt. Des verhüllten Gottes Glanz schauete kein menschliches Auge, nur des offenbaren Gottes Licht konnten die Menschen empfangen. Wo in der alten Welt irgend ein heiteres Licht sich zeigt des Lebens und Erkennens in Gott und göttlichen Dingen, wo nur irgend Geist und Herz sich auftuns jenem Licht, und die Blumen der Weisheit und Weissagung, der Tugend und des göttlichen Wandels, der Sehnsucht nach Gott sich zeigen, — da ist es jener Logos, der mit seinem Licht menschliches Thun und Sinnen von Oben herab erleuchtet und erwärmt, aber unsichtbar und in keiner Menschen Gestalt erschienen, sondern halb dunkel ge-

ahnet, bald hell geweissagt, überall aber fühlbar, wie die Sonne, die das Auge blendet und verdunkelt, den Erleuchteten und Erwärmten.

Aber das schwierige, von vielen Exegeten leichtsinnig übersprungene, von vielen leicht erklärte Wort: Und das Leben war das Licht der Menschen, — wie sollen wir es verstehen in seinem dunklen Geheimniß?

Reingrammatisch betrachtet ist ἡ ζωὴ das Subject, der Satz darf nicht etwa so gefaßt werden: dieses Leben war zugleich das Licht der Menschen; sondern weil der Logos das eine war, war er das Andere nothwendig auch. Daß τὸ φῶς im activen Sinne genommen werden müsse, wie ζωή, ist klar. Denn selbst das vereinzelte Licht und Leben, es kann nicht anders als erleuchten und beleben. Wie vielmehr das Licht an sich selbst! Leuchtet und erwärmt es nicht, so hört es auf, Licht zu seyn; ein passives Licht ist gar nicht denkbar. Das καὶ ist nicht denn, wie Einige nehmen. Ausschließlich loser ist der Zusammenhang; das Denn beschränkt den freyen Gedankenlauf in die Höhe der Speculation. Nur erweitern, nicht engen soll das καὶ den Gedanken.

Licht und Leben ist Eins und dasselbe in der Anschauung der alten Welt. Leben ist nirgends, wo das Licht nicht ist; Licht nirgends, wo das Leben fehlt. Nur wer in der Zerstreutheit der Kräfte und Elemente des Seyns und Daseyns lebt, mag das Leben sondern vom Licht, dieses von jenem. Ist auch Licht nichts weiter als Erkenntniß, wo und wie kann das Erkenntniß entstehen und sich fortbilden ohne das Leben? Jede neue Erkenntniß setzt neues Leben voraus, mit ihr das Leben sich erweitert, erweitert sich auch die Erkenntniß. Wer Denken und Seyn anders trennt, als zum Behuf des Denkens selbst, hat das Leben nicht begriffen.

Tiefer noch greift der Orient hinein in den Ur-

sammenhang des Lebens und des Lichtes. Als Gott das schaffende Wort gesprochen hatte: es werde Licht! — da erst entfaltete sich das Leben in seiner unendlichen Fülle. Aus dem Licht strömt des Lebens Strom; oder mit andern Worten, der dem feinsten Lichtstrom gleiche Geist schafft und bildet und gießt Leben aus über die Creatur; der Geist allein erhält und reglert. Wie des Menschen Geist des Körpers Licht und Leben ist, Herrscher und Führer desselben: so der Geist Gottes in der Welt Licht und Leben, Herrscher und Führer derselbigen. Der Geist Gottes erleuchtet, und schafft die neue Creatur, das ewige Leben aus jenem Licht. Sehr wahr sagt Herder: „Nach Morgenländischer Vorstellung ist die ganze Schöpfung eine Läuterung des Lichtes zum Leben; je mehr Sonderung des Lichtes, um so mehr Hervorbrechung des Lebens; je feiner, heiterer das Licht, um so reiner, inniger das Leben.“ Der Tod ist Herrschaft der Finsterniß; unser Leben ist Wandel zwischen Licht und Finsterniß, Gott aber lebt in dem vollkommensten Licht, in welchem kein Wandel ist noch Wechsel des Lichtes.

Demnach heißt es von dem göttlichen Logos, in Ihm sey Licht und Leben Eins und das Leben in ihm sey das Licht der Menschen gewesen; oder mit andern Worten, der offenbare Gott habe in steter Offenbarung unter den Menschen in jedem Moment aus dem Leben, das er mitgetheilt, das Licht und aus dem Licht das Leben geschaffen in dem Menschen. Jede Offenbarung des Logos war Erleuchtung und Belebung zugleich. Weil aber, wie in der Genes. klar ist, das Licht des Lebens Urquell ist, so erscheint nun fortan der Logos vorzugsweise nur als das Licht.

Der Schluß des vierten Verses führt natürlich zu der Darstellung des Verhältnisses zwischen jenem ewigen Licht und Leben des offenbaren Gottes und dem des Lichtes und Lebens bedürftigen Geschlecht der Menschen.

im 5ten Verse. Indem Johannes dieses Verhältniß darstellt als ein solches, in welchem der Mensch, die Welt, der Erlösung bedürftig sey, bahnt er sich den kürzesten und ebensten Weg zur höheren geschichtlichen Entfaltung der Menschwerdung des Logos in Jesu Christo.

Was die einzelnen Worte des fünften Verses betrifft: so ist das φαίνει nicht als strenges Präsens zu fassen. Das κατέλαβε zeigt, wie schon Andere bemerkt haben, daß φαίνει hier aoristische Bedeutung habe. So fordert es der Sinn und Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und Folgenden. . . Im N. T., wie in dem Hellenismus des A. T., laufen die Griech. Tempusformen leicht in einander; sie können sich gegen die Gewalt der Hebräischen Formlosigkeit, die weder ein strenges Futurum, noch ein strenges Präteritum hat, gar nicht halten.

Das καὶ wird auch hier wieder durch aber zu streng und eng gefaßt.

ἡ σκοτία, sonst auch τὸ σκότος im Johannes, wie im Paulus, läßt sich zwar wiederum als Collectum denken: aber Joh. hat es so nicht gedacht, am allerwenigsten darunter bloß ἐσκοτισμένοι τῇ διανοίᾳ Ephes. 4, 18 oder τέκνα σκότους verstanden. Denn es sollen hier nicht bloß die einzelnen im Finsterniß Wandelnden gemeint seyn, sondern die über die Einzelnen herrschende Gewalt und Macht der Finsterniß selbst. Finsterniß aber ist im Alt. wie im N. Test. nicht bloß symbolischer Ausdruck für Unwissenheit und Irrthum; sondern weil der Gegensatz, das Licht, göttliches Denken, Thun und Leben in sich begreift, so soll es auch das gesammte, dem göttlichen Licht entzogene, ungöttliche Dichten und Trachten, das ganze irrthum- und sündvolles Leben, oder den Tod des Geistes bezeichnen*).

*) Nur einer kurzen Hinweisung bedarf es, um den Zusammenhang dieses biblischen Symbols mit der Symbolik des

Das Leuchten (nicht Scheinen) des göttlichen Lichtes in der Finsterniß der alten Welt, von dem hier Joh. spricht, ist nichts anders, als der, seit Irrthum und Sünde die Menschen beherrscht, unaufhörliche Kampf und das stete Ringen des offenbaren Gottes, in die Seelen und Geister einzudringen, sich darin zu gestalten, sie zu erlösen. Aber weil die Gewalt der Finsterniß zwar an sich nicht größer, sondern geringer als das Licht, in den Gemüthern der Menschen zu groß war, um den sich offenbarenden Gott, das Licht, zu empfangen, und ihm Raum zu geben: so erscheint in diesem Kampf der alten Welt nur das blitzende Leuchten der dunklen Verheißung und Ahndung, sodann aber der in einzelnen Strahlen ausgedehnte Glanz der helleren Weissagung und Sehnsucht. Nicht etwa der größere Theil der alten Welt ist hier gemeint, wie einige Exegeten wähnen, oder, wie Andere noch mehr im Irrthum und dem Zusammenhang des Prologs widersprechender, das Jüdische Volk, — sondern von der gesammten alten Welt soll es gesagt seyn, deren Erkenntniß von Gott, nach Christlichem Maaßstabe gemessen, nur unsicheres Denken, kein gewisses Wissen, und deren Tugenden, wie ein Alter in Erinnerung an Stellen, wie Röm. 14, 23. hart, aber nicht unwahr gesagt hat, nur glänzende Fehler waren.

Nur ein gänzliches Mißverstehen dieser Stelle und ihres Zusammenhanges kann es versuchen, das κατέλαβεν darin, nach Herodot 1, 46. 2, 162. Mark. 9, 18. und auch andern ungehörigen Stellen, durch unterdrücken zu übersetzen und den Sinn also festzustellen: das Licht war so stark, daß die Finsterniß dasselbige nicht zu unterdrücken vermochte. Unter den Freunden dieser Auslegungsweise findet man neben So-

Morgenlandes anzudeuten. S. Creuzers Symb. und Myth. 1. Cap. 3. N. A.

linianern den Origenes, Gregor von Nyssa, und Bellarmin. — Bengel meinte, die Bedeutung von assequi sey hier am passendsten. Aber Heumanns Erklärung durch accipere und die Zusammenstellung dieser Stelle mit den erklärenden Worten, Vers 10, ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω, so wie mit dem synonymen Ausdruck, παρέλαβον, Vers 11. hat, als das Richtigste, und dem Sinne so wie dem Sprachgebrauch Gemäßeste, wie billig, die meiste Zustimmung unter den Neueren erhalten. Statt des Lutherischen: aber die Finsterniß haben es nicht begriffen, worin außer der Unrichtigkeit des Plurals nach neuerem Sprachgebrauch eine offenbare Zweydeutigkeit ist, werden wir also lieber sagen: d. Finsterniß faßte es nicht, oder nahm es nicht auf, oder, was wohl das Richtigste seyn möchte, ergriff es nicht; dadurch hätten wir so Sinn, als Zeitform des καταλαβεν besser getroffen. Richtiger, als die Uebersetzung dieses Verses, ist Luthers Auslegung desselben, worauf wir die Freunde dieses eben so geistvollen, als tactfesten Exegeten ausdrücklichst verweisen. *)

Die folgenden Verse: 6. bis 13. gehören wieder zusammen; sie zeichnen kurz die nahe Zukunftsgeschichte des in dem Messias erwarteten, geweissagten und nun von seinem Herolde als seiner Menschwerdung nahe verkündigten Logos.

Der Ev. übergeht hier den prophetisch geschichtlichen Zusammenhang zwischen dem Vorläufer, Johannes dem Täufer, und dem Herrn, dem Sohne Gottes. Er setzt Alles dahin Gehörige, als bekannt, voraus; und, als wüßten seine Leser, was er unmittelbar nachher erzählt, Vers 19 ff. entfaltet er, den Irrthum abweisend, den höheren Unterschied zwischen dem letzten, die alte Weltperiode schließenden, Propheten und dem die neue Welt schaffenden, göttlichen Licht. Im fünf-

*) S. Walch. Ausg. 7. 1430 ff.

den Verse hatte er die Geschichte der alten Welt in Beziehung auf den Logos kurz bezeichnet durch so viele Zahlwörter hindurch eilt er, um nur der erwünschten Epoche der Menschwerdung so schnell als möglich nahe zu kommen, sogleich zu der merkwürdigen Sendung des auf den Kommenden bereits taufenden Johannes.

Wie nachdrucksvoll steht Vers 6. im Gegensatz gegen das θεὸς ἦν ὁ λόγος, das ἐγένετο ἄνθρωπος ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ! Den namenlosen Logos zu verkünden, von ihm zu zeugen, nicht mehr bloß zu weissagen, wird gesendet der nahmhafte Mensch, Johannes. — Es ist Streit unter den Exegeten, ob man, wie Sinn und Wortstellung, auch Sprachgebrauch fordern, hinter ἄνθρωπος ein Komma setzen, oder ob man, wie Chrysostomus, das ἐγένετο zu ἀπεσταλμένος ziehen und beydes vereinigt für ἀπεστάλη nehmen solle. Daß der des Griechischen kundige Chrysostomus zu einer so harten, ungewöhnlichen und beyspiellosen Auslegungsweise gerathen, nimmt Wunder; schon Beza hat den Irrthum darin gezeigt. Offenbar ist, daß ἐγένετο sehr häufig im N. T. statt des ἦν gebraucht, hier einen Gegensatz bildet gegen das vorher vom Logos gebrauchte ἦν. Auch hat das ἐγένετο im N. T. mehrmahls die Grundbedeutung des Werdens aufgegeben, und das Lat. exstitit möchte ihm wohl am besten entsprechen. Zwar gehört zur genauern Bezeichnung dieses ἐγένετο das folgende ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ; aber das eine, wie das andere, besteht für sich. Das ἀπεσταλμένος π. θ. spielt auf Malachi 3, 1. an; die Vergleichung mit Matth. 11, 10. macht dieß klar. Alle Propheten waren Gottgesandte; innerer Antrieb reichte nicht hin, der Gottesruf mußte dazu kommen, und dieser ist oft am wenigsten des Menschen eigener Sinn und Willen. Ob der Mann Johannes schon Gottes Gnade, Huld, von dem gleichnamigen Evangelisten mit besonderer Bedeutsamkeit genannt sey, und ob Vers 14. das πλήρης χάριτος der-

auf anspielt, kann nicht entschieden gesagt werden. Wir glauben es kaum.

Vers 7. das ἦλθεν ist in dieser Verbindung im N. T. dem Lat. prodire ganz gleich; es bezeichnet das öffentliche Auftreten gottgesendeter Männer. Den Zweck dieser Sendung und dieses öffentlichen Auftretens bezeichnet Johannes mit großem Nachdruck durch das zwiefache εἰς μαρτυρίαν ἵνα μαρτυρήσῃ. Vielleicht aber ist der Nachdruck nur scheinbar, und der Grund der Wiederholung ist Ungeschicktheit der Rede, daß περὶ τοῦ φωτὸς sogleich mit μαρτυρίαν zu verbinden. Die Geschichte des Täufers muß die richtige Erklärung von μαρτυρία geben. Der Begriff des Lehrens gehört gar nicht hieher; die Stellen 14. 16. 15, 26, 27. beweisen nichts dafür. Die Bemerkung von Paulus, μαρτυρεῖν sey nicht bloß zeugen von dem Gehörten und Gesehenen, sondern das, was man selbst für wahr hält, so bestimmt als ein Zeugniß angeben, soll, wie man leicht sieht, dem Joh. Zeugniß nur den Charakter der Objectivität und Gewißheit nehmen. Μαρτυρία ist nichts, als Zeugniß im geschichtlichen Sinne des Wortes; und nur diese Bedeutung schickt sich in den Zusammenhang des Prologs. Denn Vers 15. ist kein Lehrer, auch kein subjectives Urtheil, sondern, wie aus Vers 30-34 hervorgeht, ein geschichtliches Zeugniß geschichtlich empfangener Offenbarungen. Von Vers 19 an aber giebt Joh. der Täufer Zeugniß von dem, was er gesehen und gehöret; nirgends ein bloßes Lehren, oder subjectives Urtheilen. Dadurch eben unterscheidet sich Johannes von Christo, daß er nicht lehrt, wie die Propheten, daß er nicht weissagt; sondern wie die Apostel verkündigt und bezeugt er, nicht das Geschehene, so wie uns, was so eben geschehen sollte, das Nahebevorstehende, Gegenwärtigbeginnende. Das περὶ τοῦ φωτὸς ist nicht von dem Lichte der Einsicht zu erklären, nicht von der den Menschen seit der Schöpfung möglichen Einsicht, wie Paulus dem Zusam-

menhange widersprechlich meint; sondern offenbar von dem Lichte, dem wesenhaften und göttlichen Lichte des Logos. Dieß zu beweisen, reichet Vers 5 und 8 hin, und man ist nicht gezwungen, auf Stellen im Ev. Rücksicht zu nehmen, wo Christus sich selbst das Licht nennt. Dieses wesenhafte, göttliche Licht war noch nicht erschienen in dem menschgewordenen Logos, aber Johannes schauete es schon als nahe und seiner Erscheinung gewärtig. Eben darum, weil das Himmelreich nahe herbey gekommen war, forderte Johannes zum Glauben darauf; und für diesen Glauben Buße und Christusreinheit in dem Symbol der Taufe. Nicht an ihn sollten sie glauben, sondern seinen Zeugniß gemäß durch ihn an das Licht, ἵνα πάντες πιστεύσωσι δι αὐτοῦ. Bey πιστεύσωσι muß nach dem Sprachgebrauch 12, 36. εἰς τὸ φῶς, nicht, wie Kühnöl will, τῷ φωτὶ ergänzt werden. Das πάντες begreift ein Jeder leicht von selbst, wie es beschränkt werden muß in diesem Zusammenhang. Δι αὐτοῦ kann nur auf Joh. den Täufer bezogen werden, wie die Lat. Exegeten, und unter den Neueren, Bengel und Heumann, gethan haben. Grotius und Semler wollten es, obwohl niemahls gesagt wird: πιστεύειν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, oder διὰ τοῦ φωτὸς statt εἰς τὸ φῶς, dennoch auf φῶς, oder vielmehr auf Christus beziehen. Sie vergaßen, daß die μαρτυρία, welche des Glauben forderte, zugleich auch die Beziehung das δι αὐτοῦ auf den Täufer Johannes, den Bezeugenden, nothwendig macht. Das πιστεύειν ist zwar überall im N. T. unserem Worte Glauben völlig gleich; aber, wie dieses, so hat auch jenes seine verschiedenen Stufengänge, von dem einfachsten subjectiven Fürwahrhalten des Zeugnisses bis zu dem höchsten und vollsten Vertrauen, in welchem Subjectives und Objectives Eins wird, Denken und Seyn zusammenfällt und das Geglaubte sich dem Geschaueten verähnlicht. Das πι-

στενεν in dieſer Stelle ſteht zwiſchen dem altteſtamentlichen Glauben der ſehnſüchtigen Erwartung und dem neuteſtamentlichen Glauben der fröhlichen Erfüllung. Denn da Johannes der Täufer nicht mehr weiſſagte, ſondern ſchon zeugte, ſo iſt der Glaube, den er forderte, mehr, als der altteſtamentliche, gleichſam die Spitze deſſelbigen. Da er aber nur über das Licht Zeugniß gab und darauf hinwies als ein noch kommendes, zukünftiges, ſo iſt der Glaube, den er in ſich ſelbſt hatte und in Andern bewirken wollte, nur ein vorbereitender, zum vollen neuteſtam. Glauben hinleitender, alſo noch kein wahrhaft geſchichtlicher Glaube geweſen.

Zu ſolchem Zeugniß aber gehörte mehr, als den früheren Propheten verliehen war; ohne Mittheilung jenes höheren zur vollen Erſcheinung ſich anſchickenden Lichtes konnte Johannes nicht zeugen. Der Irrthum ſowohl der Zeitgenoſſen, als auch der Späteren, konnte leicht in jenen, ehe Chriſtus erſchien, in dieſen, war die Botſchaft vom Chriſto unvollſtändig gefaßt, oder in ihrem wahren Zuſammenhange nicht verſtanden worden, die Meinung erzeugen, der von dem Licht nicht ohne Licht Zeugende ſey das wahrhaftige Licht ſelbſt *). Das Evangelium mit ſeinen wohlgeordneten Zeugniſſen, ja die Zeugniſſe des Täufers ſelbſt, die nun folgen, machten jede beſondere Widerlegung jenes meiſt ſchon vergangenen Irthums unnöthig. Daher deutet der Ev. nur im Vorübergehen an, Vers 8, jener von dem Licht zeugende Johannes ſey nur der Herold, der vorbereitende Bote jenes Lichtes, nicht das wahrhaftige Licht ſelbſt. — So gefaßt bedarf der Vers keiner weitern Erklärung, und nur Ungeübteren zur Liebe pflegt man zu bemerken, daß hinter dem ἀλλ entweder ἐγένετο, oder ἦλθεν zu ergänzen ſey.

---

*) Vergl. Apoſtgeſch. 19, 1—4. Joh. 1, 20 ff.

Desto mehr Streit erhebt sich über den folgenden Vers, die Bedeutungen seiner einzelnen Worte, und die gegenseitigen Beziehungen derselben.

Der Zusammenhang ist offenbar der: Es soll in diesem Verse der Grund angegeben werden, warum Joh. d. T. das wahrhafte Licht nicht gewesen; der Grund aber ist, weil das wahrhaftige Licht noch nicht in dem menschgewordenen Logos erschienen gewesen sey, als Joh. zeugend davon auftrat und auf den zukünftigen, εἰς τὸν ἐρχόμενον, taufte. Bevor der Logos Fleisch geworden, habe das Licht, als ein zukünftiges von den Propheten geweissagt, und bezeugt das Geschlecht der Menschen vorzubereiten gesucht, sey in dem Volke Gottes, als in seinem Eigenthum, vorzüglich kund geworden, und habe den Gläubigen ohne Unterschied Macht und Kraft gegeben, Kinder Gottes zu werden und Bürger des neuen Reiches.

Erinnern wir uns nun, daß der Christ zur Zeit seiner Erwartung vorzugsweise der Kommende hieß, ὁ ἐρχόμενος, der Zukünftige, weil nur in ihm und durch ihn die Zukunft war und seyn konnte: so können wir der wunderlichen Erklärung derer gar kein Gehör geben, welche das ἐρχόμενον zu πάντα ἄνθρωπον ziehen und darunter entweder das künftige Geschlecht des zukünftigen Messias, oder überhaupt nur die Menschen verstehen wollen, die nach Rabb. Sprachgebrauch umschrieben würden, בא לעולם. Diese Erklärungsweise, der auch Luther gehuldigt in seiner Uebersetzung, ist schon oft genug widerlegt worden. Luther erklärt die ersten Worte dieses Verses: ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ohne allen philologischen Grund, so: das (nemlich das Wort) war das wahrhaftige Licht. In dieser Art, der Schwierigkeit zu entgehen, sieht man den Irrthum der falschen Construktionsweise ziemlich klar. Hätte L. Recht, so würde gewiß am Anfange ἐκεῖνο oder τοῦτο stehen und nicht

φῶς. Mit dem bloßen Denken dieses Demonstrativums, wo es nicht stehe, kommt man nicht aus.

Verbindet man nun ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον mit ἦν τὸ φῶς, so entsteht Streit, wie man das Kommen in die Welt erklären soll. Einige lösen unbefugt dieses periphrastische Tempus, in welchem offenbar das Imperfectum des Futurums angedeutet ist, in das bloße Präteritum auf, ἦλθεν, und den Sinn verschiedend erinnern sie an das ἦλθεν Vers 7., wo es, das Hebr. בוא oder אתי, von dem Auftreten des göttlichen Lehrers gebraucht wird. Diese Exegeten könnten heftiger auf ihre Meinung bestehen, wenn sie zeigen könnten, Johannes setze grundlos, oder aus welchem Grunde, ohne Aenderung des Sinnes, das umschreibende statt des einfachen Tempus, auch das εἰς τὸν κόσμον stehe müßig und mache in der Bedeutung des ἔρχεσθαι keinen Unterschied. Andere erklären nicht ohne heftigen Streit von Seiten der Gegner, das ἔρχεσθαι εἰς τ. κ. von der Geburt und berufen sich auf die Rabbinische בוא בעולם. Soll hier von der menschlichen Geburt Christi die Rede seyn, so widerstreitet offenbar der geschichtliche Zusammenhang des Täufers mit Christo. Denn, als Joh. zeugend auftrat, war Jesus schon geboren. Was hindert uns diese Grundbedeutung festzuhalten, sie aber in Erwägung folgender Stellen: 3, 19. 12, 46. 9, 39. 1 Tim. 1, 15. und anderen zu erklären von der φανέρωσις, dem φανερωθῆναι des Messias, als eines solchen, also von der Weltoffenbarung des Herrn im Fleisch? Merkwürdig ist für diese Ansicht und entscheidend: Joh. 18, 37., wenn die Worte Christi εἰς τοῦτο γεγέννημαι καὶ εἰς τοῦτο ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον sind weder völlig gleichbedeutend, noch so verschieden, daß nicht die letztere Redeform den Begriff der Geburt in sich hätte, das γεγέννημαι aber in sich erhöhen und auslegen sollte von der höheren Geburt des allerleuchtenden und erlösenden Heilandes. Hätte

wir damit zusammen, wie Johannes d. T. in dem Folgenden von Christo, ob er gleich schon geboren war, spricht: ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος, dieses dem φανερωθηναι τῷ Ἰσραὴλ gleichstellt, die Offenbarung aber des Messias vorzüglich in der Taufe findet, nach der Taufe diesen Ausdruck nicht mehr gebraucht; vergleichen wir Stellen, wie Matth. 21, 9. Luc. 19, 38. Joh. 12, 13. vorzügl. aber Luc. 7, 19. Joh. 6, 14. Act. 19, 4.: so können wir sowohl den kurzen Ausdruck ὁ ἐρχόμενος, als auch den ausführlicheren, ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον, nicht anders verstehen, als von der Weltoffenbarung des Christ, des menschgewordenen Logos, ja von der Menschwerdung selbst. Vergl. die merkwürdige Stelle 1 Tim. 13, 16.: θεὸς, oder ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκὶ. Semler sagt ganz richtig: obscurius hoc: veniens in mundum: innuit jam τὴν ἐνανθρώπησιν. — Mit Schmidt in sr. Bibl. für Kr. und Ex. 2, 1. behaupten zu wollen, daß Joh., sollte ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον auf φῶς bezogen, das ἐρχόμενον aber im Sinn des Futurums genommen werden, geschrieben haben würde, ἦν τὸ φῶς ἔτι ἐρχόμενον, oder wohl gar ἦν τὸ φῶς οὔπω ἐληλυθὸς, hieße von dem Hebraisirenden Schriftsteller eine Genauigkeit der Gr. Sprache fordern, die er nirgends zu geben bemüht ist. Die Redeweise des Joh. paßt vortrefflich zu dem Sinn des Ganzen; denn den Wendepunct des Zukünftigen und Gegenwärtigen zu bezeichnen ist das sogenannte ἐρχόμενον, in der Kunstsprache ein praesens futurascens, besonders geschickt. — Die Künsteley, die sich Heumann, Semler und Morus erlaubt haben, diese Worte so zu verdrehen, als müsse ἐρχόμ. κ. τ. λ. zu ὁ φωτίζει bezogen werden und der Sinn daraus hervorgehen, daß jenes Licht durch seine Ankunft in der Welt (veniens in terram) Alle erleuchte, läßt sich durch nichts rechtfertigen; sowohl Sprache, als Zusammenhang widerstreben.

Haben wir nun den richtigen Sinn der Worte so gefaßt: das wahrhaftige Licht, welches alle Menschen erleuchtet, war noch ein kommendes, sollte erst kommen in die Welt, derselbigen offenbar werden: so liegt uns noch ob, die einzelnen Ausdrücke genauer zu betrachten.

Unter dem τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν, worauf der besondere Accent des Gegensatzes zwischen Johannes und dem Logos, der das Licht der Menschen ist, liegt, verstehen Einige, als hätten sie den Accent nicht gesehen, bloß einen außerordentlichen Lehrer, oder wenn es hoch kommt, den wahrheitsvollsten Religionsaufklärer. Auch hier sieht man, wie das Vertilgen des Symbols den tiefern Sinn vertilgt oder wenigstens verbirgt. Wir erinnern an das, was wir Vers 4. darüber gesagt haben. Nicht, als wäre Johannes entweder gar kein Licht gewesen, oder ein falsches, steht hier vom Logos, er sey das wahrhaftige Licht. Johannes leuchtete und erleuchtete, aber sein Licht war nur ein Strahl des göttlichen, ein augenblickliches Leuchten; dieses Lichtes vollstes Maaß aber, des göttlichen Lichtes voller Glanz und Urquell war der Logos. Dieß und nichts anders soll das ἀληθινὸν andeuten. Das ἀληθινὸν, wie es Joh. der Ev. gebraucht, stellt das Ursprüngliche, Vollkommenste, Himmlische, das an sich, das Göttliche, gegenüber den Abgeleiteten, Unvollkommenen, Irdischen, dem Menschlichen und Abhängigen. Sc. 6, 32. 15, 1.

Wohl sagt Kühnöl, daß φωτίζειν so viel sey, als decere, sey tralatitium. Wir meinen nemlich, die Erklärung sey leichthin und nachlässig. Nicht besser ist die Auslegung des Paulus, — aufklären, zumahl nach Art des Commenters. Ist das φῶς mehr, als Lehre, und sogenannte Aufklärung, wird auch wohl das φωτίζειν mehr seyn; es ist das zum Leben Erleuchten und Erfüllen mit dem Lichte der Erkenntniß, des ewigen Friedens, des ewigen Heiles. Das φωτίζειν wird meist im Sinn des Futurums genommen; das strenge Präsens paßt hier durchaus nicht.

Wenn aber P. es auflöst: welcher (nemlich der Religionsaufklärer) seitdem und durch seine Schüler immerfort aufklärt: so hat er vergessen, daß, wie V. 4 und 5 von dem Leuchten des göttlichen Lichtes vor der Menschwerdung des Logos verstanden werden muß, so auch hier das ὃ φωτίζει zu erklären ist. Anders, als φαίνει Vers 5, und das φῶς τῶν ἀνθρώπων wollen wir das ὁ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον nicht verstanden haben. Das Universelle darin erkennt leicht ein Jeder; und daß hier nicht bloß von den Juden die Rede sey, versteht sich von selbst.

Gehen wir nun fort zu dem zehnten Verse, so müssen wir, damit uns der rechte Sinn desselben nicht entgehe, wohl aufmerken auf die Stellung und den Zusammenhang dieser schwierigen Worte mit Vers 9 und Vers 11. Die letzten Worte des neunten Verses konnten durch ihren Doppelsinn leicht zu dem Mißverstand Anlaß geben, als sey das Licht, da es erst kommen sollte in die Welt, noch nicht vorhanden in der Welt; müsse also erst entstehen. Zwar durfte, wer die Worte, V. 1–5, recht verstanden hatte, diesem Mißverständniß keinen Raum geben. Aber wie leicht konnte, wer den Zusammenhang zwischen dem bisher Gesagten zu ergründen im Begriff war, einen Widerspruch zu sehen glauben in den Behauptungen des Prologs! Die Zweydeutigkeit des Wortes κόσμος war dem Mißverstand und dem vermeintlichen Widerspruch günstig und hülfreich; und den feinen Unterschied des doppelten Seyns, des ewigen und zeitlichen, die im innersten Grund des Prologs verborgene zwiefache Geschichte des Logos, seiner ewigen Ruhe in dem verborgenen Gott und seiner steten Bewegung und Fortschreitung zur Menschwerdung, wer konnte sie leicht und schnell genug fassen in den kurzen Sätzen der apostolischen Speculation! Der erlösende Messias war noch nicht erschienen, er ward erwartet, aber der in dieser Idee sich offenbarende offenbare Gott war von Ewigkeit da. Er

hatte sein Licht überall ausgegossen unter Heiden und Juden; damit aber der volle Strom desselbigen sich ergießen könnte, wählte er das von Gott dem Vater von Ur an erwählte Volk auch zu seinem Eigenthum; hier gründete er das Heil seiner Erscheinung, und, obwohl ihn die Menge nicht kannte, nur wenige ihn weissagten, noch wenigere den Glauben und das Vertrauen hatten auf seine Zukunft, dennoch sammelte er unter diesem Volke alle Stäbe des Glaubens, alle Festigungspuncte der Erkenntniß, aus denen er, in der Fülle der Zeiten, in seiner wunderbaren Menschwerdung, das Zelt des Wohnens unter den Menschen aufschlagen wollte.

Indem nun Johannes in den Worten des neunten Verses ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον die Zweydeutigkeit zu erklären sich vornimmt, fügt er die beyden Ideen des Logos und des Messias, deren geschichtliche Einigung er Vers 14. zeigt, genau zusammen, ohne den Unterschied derselbigen zu verwischen. Offenbar nimmt er das Wort κόσμος in diesem zehnten Verse in einem doppelten Sinn. Zuerst zweymahl in demselbigen Sinne, in welchem es dem πάντα Vers 3 genau entspricht, und die Gesammtheit aller Creaturen bezeichnet. Das Licht, meint er, das wahrhaftige, welches er von Anfang an als persönlich und dem Logos gleichbedeutend gedacht hatte, habe von Ur an in stetem Einfluß auf die Gesammtheit aller Creaturen gestanden; niemahls sey es außer seiner Schöpfung, καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο, gewesen, sondern vielmehr von Ur an in derselbigen, ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, habe es ewig leuchtend dieselbige erhalten. Aber obwohl von Ewigkeit her das Licht der Menschen, φῶς τῶν ἀνθρώπων, und ihr Leben, habe es doch nur in die Finsterniß geleuchtet; und die Menschenmenge (ὁ κόσμος) habe, dem irdischen Dunkel des Irrthums und der Sünde mehr geneigt, sich bis zur Anerkenntniß des ewigen Lichtes und Lebens nicht erheben können, ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω. Ihn, αὐτὸν, sagt

Johannes; denn jenes Licht ist der persönliche offenbare Gott. Daraus folgt aber nicht nothwendig, daß das δι' αὐτοῦ nicht das Neutrum sey, zu φῶς Vers 9 gehörig. Doch ist wahrscheinlich das Masculinum. — Es sey also, das lesen wir zwischen den Zeilen, auf daß die Welt der Menschen erlöst würde, und jenes ewige Licht und Leben erkennen und anerkennen möchte, jener Logos herabgestiegen zu den Menschen, und um ihrer Schwachheit willen habe er nach langem Walten und Wirken in dem Herzen der Völker, dem Volk der Verheißung und Weissagung, Fleisch angenommen und unter uns gewohnt.

In diesem Zusammenhange wird alles Einzelne des zehnten und der folgenden Verse leicht klar, verständlich und wohlgeordnet erscheinen; außer demselbigen ist Unordnung und Dunkel.

Das Wort κόσμος in dem ersten und zweyten Gliede dieses Verses von der Erde zu verstehen, dazu berechtigt uns der Sinn desselbigen im dritten Gliede keineswegs. Noch weniger zwingt uns der Zusammenhang dieser Worte mit V. 1, 2 u. 3, in dem ἦν und dem ἐγένετο die Bedeutung des Plusquamperfectums zu suchen. Das ἦν erlaubt eine solche Umwandlung gar nicht, es stehet hier, wie V. 1, und in dem ἐγένετο sucht sie nur möglich zu machen, wer die aphoristische Schreibart des Verfassers auf eine unbefugte Art ins Periodische verkünsteln will.

Die Socinianische Auslegung des καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο von der moralischen Schöpfung und Umwandlung des Menschengeschlechtes durch Christus, ist von Semler und Storr und Andern hinlänglich widerlegt worden. Schlechter noch, als diese Ansicht, ist ihre Vertheidigung gegen das Gedräng philologischer Gegner. Denn, als man den Liebhabern der moralischen Schöpfung und Umwandlung in dieser Stelle das widerstreitende κόσμος entgegenhielt, das ἐγένετο, am meisten

aber den unvereinbaren Satz, ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω, so wollten sie ihren ernsthaften Irrthum lieber mit einem scherzhaften bedecken, als völlig aufgeben; κόσμος, meinten sie, könne in dem zweyten und dritten Gliede dieses Verses, zuerst recht gut von der gebesserten Menschenmenge, dann eben so gut von der ungebesserten verstanden werden. Dieß ernhaft zu widerlegen, ist eben so unnöthig, als den Gegenbeweis zu führen gegen die wunderliche Behauptung, daß, da γίνεσθαι nicht selten mit κτίζεσθαι verwechselt, dieses aber häufig von der sittlichen Umwandlung gebraucht werde, wohl auch das ἐγένετο in diesem Satz davon ausgelegt werden könne. Semler sagte von diesen Auslegern: nihil agunt; liberalem et justam interpretationem revereri eos decebat.— Ob das καὶ ὁ κόσμ. δι' αὐτοῦ ἐγένετο mit dem vorhergehenden, oder, wie Schott meint, dem nächstfolgenden genauer zu verknüpfen sey, diese Frage wird am besten beantwortet durch die genauere Auslegung des zwiefachen καὶ. — Das erste καὶ verbindet den zweyten Satz dieses Verses mit dem ersten. Die Verbindung ist eben so einfach, als das Verhältniß beyder Sätze zu einander. Allerdings folgt aus dem zweyten der erste, aber Joh. hat das darinliegende denn nicht ausgedrückt; auch sagt der zweyte mehr, als der erste, aber das sogar, welches Einige darin gefunden haben, giebt dem Verhältniß beyder Sätze zu dem dritten einen ganz andern Charakter, und richtet die Aufmerksamkeit des Lesers auf Etwas, wohin Joh. sie nicht gerufen hat. Nur unser unbestimmtes Und verbindet beyde Sätze, wie sie im Verhältniß zu dem dritten verbunden seyn sollen. Das zweyte καὶ bezeichnet das dritte Glied dieses Verses als eine Art von Gegensatz gegen die beyden ersteren. Dieser Gegensatz wäre zu scharf ausgedrückt durch unser dennoch; das gelindere aber reicht hin, und ist am häufigsten in unserm und, wie in dem neutest. καὶ, enthalten. Vergl. das καὶ V. 11.

Bey V. 11. gedenkt schon Theophylact einer zwiefachen Auslegung des τὰ ἴδια und οἱ ἴδιοι. Entweder, meint er, könne man unter τὰ ἴδια die Welt, τὸν κόσμον, verstehen, oder das Jüdische Land. Dieses sey vom Herrn zu seinem Erbtheil und Eigenthum erwählt worden. — Die letztere Erklärung ist eine lange Zeit die gewöhnliche gewesen. Lampe bestätigt sie mit Gelehrsamkeit, meint aber aus Liebe zu den Emphasen, das τὰ ἴδια könne hier auch Jerusalem und den Tempel bezeichnen. Um das letztere zu erweisen, verschmähet er, nach Coccejanscher Art, auch mystische Auslegungen nicht. Semler spricht ganz einfach: Judaei erant quasi ipsius (Christi) antiquum peculium, Matth. 8, 12. und faßt den Satz richtig und klar. Schott aber und Kühnöl, jener in seiner Abhandl. de loco Ev. Joan. 1, 9–14. in den opp. acad. 1. p. 27. dieser in seinem Commentar, versuchten nach dem Vorgange von Morus, Bolten und Ziegler eine zwischen dem κόσμος und dem Ἰουδαία des Theophylact inmittenliegende Erklärung des τὰ ἴδια. Den Doppelsinn des κόσμος V. 9. wohl in Acht nehmend, aber ohne klare Ansicht von dem richtigen Sinne jenes Wortes, und in dunkler Erinnerung daran, daß, so weit das wahrhaftige Licht leuchte in der durch den Logos geschaffenen Welt, auch dieses offenbaren Gottes Eigenthum sey, haben sie unter τὰ ἴδια, wobey sie die gewöhnliche Ergänzung des οἰκήματα oder δώματα gut heißen, — nicht die Welt, wie man denken sollte, sondern die Erde verstanden. Das Wort τὰ ἴδια auf das Jüdische Land zu beziehen, erlaube das zu entfernte φῶς τ. ἀνθρώπων nicht V. 4, auch das φωτίζει πάντα ἄνθρωπον V. 9 sey zu weit dafür; beyde Stellen aber, worauf sie sich ganz ohne Fug und Recht und ungeschickt berufen, sollen wiederum nicht erlauben unter τὰ ἴδια die Welt zu verstehen. Man müsse sich, um jene Erklärung richtig zu finden, an alttest. Stellen, wie Jes. 40, 12 ff. Sprüchw. 8, 22 ff. Hiob 28, 20 ff. erinnern.

Daſelbſt ſey das Weltall und die Erde mit einem künſtlichen Gebäu vergleichen. Die Erde könne des Schöpfers Eigenthum, oder Haus recht gut genannt werden; eben ſo die Erdbewohnenden Menſchen, was ſeyen ſie anders, als ihres Schöpfers Eigenthum? Wolle man, obgleich mit dieſer Erklärung einverſtanden, demnoch derſelbigen den Vorwurf machen, als ſey in dieſem Falle V. 10 oder V. 11 überflüſſig, ſo ſey die allerdings ſichtbare Tautologie durch der Hebr. Dichter Wiederholungsliebe aufs beſte entſchuldigt. Ja wenn man in Erinnerung an V. 12 mit dem οἱ ἴδιοι, welches doch alle Menſchen bezeichne, nicht recht zufrieden ſey, ſo müſſe man doch dem im Prolog poetiſchen Johannes die Erlaubniß zugeſtehen, das Allgemeingeſagte als eingeſchränkt und unter ἴδιοι den größeren Theil der Erdbewohner zu denken.

Man ſieht, dieſe Erklärungsweiſe hat im Gefühl ihres Irrthums, den ſie nicht entdecken konnte, zu allerley wunderlichen Ausſprüchen von Poeſie ihre Zuflucht genommen, und, damit ihr erlaubt werde ſich zu rechtfertigen, dem Johannes allerley Erlaubniſſe ertheilt, bald ſo, bald ſo zu ſchreiben.

Der geringere Irrthum in dieſer Auslegung iſt die Vorausſetzung, daß Joh. im Prolog zuſammenhanglos und in Sprüngen geſchrieben habe; der größere aber, nicht zu bemerken, daß der Evangeliſt in dieſen Verſen, nicht ſtillſtehend, ſondern eilig fortſchreitend, die innere Geſchichte des menſchwerdenden Logos zeichnet und bis zur Menſchwerdung andeutend fortführt. Verſtehen wir τὰ ἴδια, und οἱ ἴδιοι jenes von der Erde, dieſes von den Menſchen, ſo fehlt offenbar ein nothwendiges Glied in der Entwicklungsreihe des Logos. Auch würden die Worte V. 10. ἐν τῷ κόσμῳ in dieſem Falle einen Sinn erhalten, der den von uns nachgewieſenen lebendigen Zuſammenhang wieder aufhöbe. Statt der ins Weite ausſchweifenden Erklärung wählen wir alſo die ins Enge

zusammengehende, und wirklich εἰς τὰ ἴδια sich einschließende, nach der unter τὰ ἴδια, und dem οἱ ἴδιοι nichts anders zu verstehen ist, als beyde Mahle das Hebr. Volk, welches nach uralter Vorstellung das Lieblings- und Eigenthumsvolk Jehova's, der Sohn Gottes unter den Völkern, genannt worden ist. So wenig wir bey ἴδιοι etwas zu ergänzen finden, so wenig auch bey τὰ ἴδια. Es soll eben das Unbestimmte gelten, und das Unbestimmte nichts anderes seyn, als das Eigenthum. Unter diesem Eigenthum aber verstehen wir weder das Land, noch die Stadt, noch auch den Tempel, sondern das Volk Israels, in welchem der Herr wohnet, als seinem Eigenthum. *) Wir sind gar nicht gesonnen, dem τὰ ἴδια sein unbestimmtes Neutrum zu nehmen, sondern nur in Vergleichung mit dem folgenden οἱ ἴδιοι zu stellen, zur größeren Klarheit der Beziehungen. Ueberhaupt wünschten wir, daß dem fahrläßigen Verwandeln der Genera im N. T. Schranke und Maaß gesetzt würde. — Um so mehr müssen wir auf die von uns für richtiggehaltene Erklärung dieses Verses bestehen, je mehr nach Ansicht und Vergleichung von Sirach 24, 7–12. klar wird, daß es schon in alter Zeit zur Vollständigkeit des damals noch wachsenden Theologumenons von der Weisheit gehörte, ihr besonderes Verhältniß zu dem Volke Gottes, ihre Liebe und Neigung, in demselbigen sich besonders zu offenbaren und zur Erscheinung zu gelangen, baldmehr bald weniger poetisch, oder in deutlichen Begriffen darzustellen. — Dabey an Partikularismus zu denken, ist hier im Prolog eben so wenig erlaubt, als Joh. 4, 22 bey den Worten Christi, daß das Heil von den Juden komme. Die Geschichte kann nachweisen, daß, wäre es so nicht gewesen, das Heil niemahls das Heil

*) Stellen, wie Joh. 16, 32. 19, 27. u. a. vergl. Wetstein, zeigen, daß die Gr. Ellipse bald dieses bald jenes zu ergänzen erlaubt. Das Unbestimmte aber ist eben die Absicht der Ellipse; die genauere Bestimmung giebt der Zusammenhang.

der Welt geworden wäre; und neben dem Gesetz des Allgemeinen waltet in der Geschichte das gleichgroße Gesetz des Besondern.

Das οὐ παρέλαβον, obwohl dem οὐκ ἔγνω im zehnten Verse parallel, ist dennoch mehr, als dieß. Es entspricht dem οὐ πιστεύειν, dem λαμβάνειν des folgenden Verses. Wie von der gesammten Welt nur das Erkennen gefordert wurde, so von dem Volke Gottes das Glauben und das Annehmen des Erkannten. Auch hierin ist die Steigerung sichtbar von dem zehnten zum elften Verse.

Wohlbedenkend, daß, als Christus erschien, das Licht in der Finsterniß des Volkes, aller Widersetzlichkeit der Meisten und alles Unglaubens ungeachtet, doch eine obwohl kleine Schaar Gläubiger sich sehnsuchtsvoll und freudeerfüllt um ihn sammelte, bemerkt der Ev., daß Einige des kommenden Heiles gläubig geharret, und das Licht, welches von Anbeginn im Volke geleuchtet, in sich aufgenommen haben. Darin findet er die vor Christo schon gewordenen Kinder Gottes.

Das λαμβάνειν war nur im Volke Israels möglich; in diesem war der Stamm des Messias, so auch in diesen nur der Glaube daran, als an das kommende Heil. Ὅσοι kann also nur von den Gläubigen im Volke Israel verstanden werden.

Die Worte des zwölften Verses, die nur in Verbindung mit dem dreyzehnten verstanden werden können, zeugen nur von der historischen Treue und Genauigkeit des Ev.; sie sollen den Juden weder zum Ruhm, noch zum Vorwurf gesagt seyn, sondern nur vom Christlichen Standpuncte aus den Gegensatz der alten und neuen Welt andeuten. Welches ist dieser Gegensatz?

Die neue Christl. Welt hat ihren Grund und Charakter in der reingeistigen Ansicht von dem Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen; sie faßt dasselbige auf, als ein rein sittliches, in der sittlichen und geistigen Frey-

heit des Glaubens und der Liebe begründetes. Daher ist auch nur die Christl. Ansicht die wahrhaft universelle, weltgeschichtliche; ohne das Princip der sittlichen Währung kann diese nicht gedacht werden. Darauf gründet sich die Idee des Gottesreiches, auf diese die Idee der sittlichen geistigen Gleichheit; und eben darin ist das Princip der wahrhaftigen Christl. Kirche und des Christl. Staates. Es giebt keine Christl. Politik, als in der die Idee des göttlichen Reiches Staat und Kirche vorgehalten wird zur Buße, Demuth und zum sittlichen Muth.

Die alte Welt hat ihren Grund und ihren Charakter in der rein physischen Ansicht von Gott und der Welt; sie kennt keinen andern Ursprung der Welt, als den natürlichen, nur das Hebr. Volk ahndete als Vorbereitungsvolk zum Christenthum einen andern, höheren. So auch, rein natürlich, und keinesweges in sittlicher Geistesfreyheit begriff sie das Verhältniß zwischen Gott und den Menschen. Ihre Religionen sind, aufs höchste gesagt, geistige Naturanschauungen, und ihre Staaten nichts als Naturstaaten, den Gesetzen der Natur, nicht den sittlichen, sondern den Naturgesetzen des Geistes unterthan und darauf gegründet. Der Stiftungsgrund aller Staaten des Alterthums ist in der physischen Abstammung ihrer Heroen, ihrer aristokratischen Geschlechter, ihrer edlen Kasten von der Gottheit. Selbst ihre Theokratien, mit Ausnahme der Mosaischen, haben eine bloße Naturbasis. Darum stürzte auch die alte Welt mit ihrer politischen Herrlichkeit in Trümmer, als der ewige Geist der sittlichen Freyheit, bis das Christenthum erschien, ohne göttliches Gesetz und Antlitz, über die verbrauchten Naturstaaten hinstürmte. Alles löste sich auf in verwilderter Demokratie: aber in diesen verwilderten Demokratien, obwohl das Gesetz der Sünde darin größer war, als die Herrschaft der Tugend, zeigte sich dennoch, wohin das zusammenstürzende Alterthum hinwies und was es weissagte durch seinen Fall. In der Mosai-

schen Theokratie entfaltete sich der Keim der geistigen, sittlichen Freyheit; aber fast nur vorbildlich war dieses Werk. Wie lange dauerte es, so gewann das darin liegende Naturprincip Herrschaft und böse Gewalt! Das Volk, welches ursprünglich nur durch Glauben und sittlich freyen Gehorsam das Volk Gottes, der Sohn Jehova's, seyn und heißen sollte, sah sich bald an als den natürlich geborenen Sohn des alleinigen Gottes. Alle Vorzüge des Volks vor den Heiden, meinten sie, beruhten auf der natürlichen Abstammung von Abraham; die Geschlechtsregister, sorgfältig geführt, sicherten den übermüthigen, entarteten Nachkommen den Bund Gottes. Die Tugenden erbten; und selbst wenn das erlösende Reich erscheinen werde für das unglückliche Volk, so seyen sie, wähnte die Eigengerechtigkeit und der auf den Schein der Gerechtigkeit eitle Stolz der Frommen, die geborenen Bürger des neuen Reiches; als Söhne Abrahams hätten sie ein unverlierbares Recht, ohne Buße. Schon Johannes sprach zu dem verkehrten Geschlecht: Denket nur nicht, daß ihr bey euch wollt sagen: Wir haben Abraham zum Vater. Ich sage euch: Gott vermag dem Abraham aus diesen Steinen Kinder zu erwecken. Es ist schon die Axt den Bäumen an die Wurzel gelegt. — So rief des vorbereitenden Herolds Stimme: das Christenthum sprach von der Geburt aus Gott durch Wasser und Geist von der Wiedergeburt. Kurz, Christus löste die Bande der Natur ihrer Gewalt, und die Idee der Kindschaft und Sohnschaft Gottes, in der alten Welt rein physisch aufgefaßt, ward jetzt verklärt zu einem unsichtbaren, sittlichen Wunder des freyen Geistes.

Aus diesem Gegensatz der Natur und Freyheit, der Natur und Gnade, werden die Worte des Ev. erst recht klar. Immer noch verweilt er in der Zeit der Menschwerdung des Logos. Nicht dadurch, meint er, daß der Logos zu dem uralten Eigenthumsvolke kam, wurden diese Kinder Gottes, Bürger des neuen Reichs. Ab-

stammung und Geschlecht hilft nichts. Abraham wurde erwählt und ein Knecht des Herrn um seines Glaubens willen; so auch unter seinen Nachkommen ein Kind Gottes nur, wer an den Namen des Messias glaubte. Indem nun Joh. dieses dem stolzen Judenthum und der Naturansicht der gesammten alten Welt entgegenstellt, deutet er auf's schönste an die Universalität des Christenthums, nicht nur seit der Logos Fleisch geworden, sondern auch vorher in den Zeiten der Weissagung und Verheissung. Ist das Licht der Menschen schon vor der Erscheinung Christi, obwohl es zunächst am meisten unter den Juden leuchtete, eben durch das sittliche, rein geistige Princip der Freyheit, des Glaubens und der Liebe, rein universell, dem ganzen κόσμος gehörig gewesen: wie viel mehr nun, da der Logos Fleisch geworden und die menschliche Natur überhaupt angenommen hat!

In diesem Zusammenhange wird uns die Erklärung der einzelnen Ausdrücke nicht schwer fallen. Statt des bildlichen ἔλαβον αὐτὸν, welches, dem stärkeren παρέλαβον V. 11 gleich, im Joh. öfter vorkommt, finden wir am Ende des Verses das unbildliche Glauben. Aber auch von diesem πιστεύειν gilt, was von dem im siebenten Verse gesagt ist; es bezieht sich auf den in den Weissagungen annoch ruhenden Glauben an den noch nicht erschienenen Messias. Denn nichts anderes, als eben der Messias, wird unter dem ὄνομα αὐτοῦ verstanden. Dieses εἰς ὄνομα αὐτοῦ steht aber keineswegs für εἰς αὐτὸν, wie Kühnöl und Andere sagen *): der Hebraismus darin ist das Geringste oder vielmehr in diesem Hebraismus ist etwas Wesentliches. Vergleicht man alle neutest. Stellen **), wo die kürzere Form, πιστ. εἰς ὄνομα αὐτοῦ, nemlich Χριστοῦ, mit denen, wo die vollständigere, πιστ. εἰς Ἰησοῦν Χριστὸν, vor-

*) Lampe sah schon tiefer. V. I. S. 344. f.

**) Schmidii Tameion. kann dabey behülflich seyn.

kommt, so sieht man deutlich, das vornehmste Object und Moment des Glaubens ist immer nur die messianische Würde, und diese Würde, oder der Name, ὄνομα, ist das Wesentliche der Person Jesu. An diese Person, als solche, heftet sich der Glaube nur in sofern, als in ihr und auf ihr ruhet die Würde, das Wesen, der Name des Messias. *) Für εἰς ὄνομα αὐτοῦ, εἰς αὐτὸν zu setzen, ist also nicht statthaft in dieser Stelle. Die alten Völker, namentlich die Hebräer, haben mit dem Namen nicht nur die Person und äußere Individualität, sondern auch und bey weitem mehr das innere Wesen, die geschichtlichen Beziehungen derselbigen zu bezeichnen gesucht. Man erinnere sich an den Ausdruck der Genesis 4, 26. u. a. קָרָא בְּשֵׁם יְהוָה, an die bedeutungsvollen Namen Gottes zur Bezeichnung seines Wesens, an die Namenwandlungen der Erzväter zur Festhaltung geschichtlicher Momente.

Ueber das Wort ἐξουσία ist unter Alten und Neueren Zwist, ob es, wie Chrysostomus will, und nach der Ansicht Neuerer die Vergleichung mit 1 Makk. 11, 58. anzurathen scheint, so viel sey, als τιμή, das Latein. dignitas oder praerogativa; oder ob, wie Luther übersetzt, die Bedeutung Kraft oder Macht hinreichend und vollgültig sey. Semler drückte des Wortes volle Kraft aus durch jus et honos; Lampe und Andere begnügten sich mit dem bloßen jus.

---

*) Nicht unwichtig, scheinbar Kleinigkeiten suchend, aber aus den Kleinigkeiten Wesentliches gewinnend, ist die Untersuchung, ob und welch' ein Unterschied sey zwischen der Forderung des auf Erden wandelnden Jesus, zu glauben an ihn, als den Christ, an diesen Einen Namen, und zwischen der apostol. Forderung zu glauben an den zwiefachen Namen, Jesum Christ. Paulus sagt zuweilen ὁ Χριστὸς Ἰησοῦς, dann Ἰησοῦς ὁ Χριστός. Nicht selten gebraucht er bloß Ἰησοῦς Χριστὸς ohne Artikel. Zuweilen steht, wenigstens in der Variantensammlung, bolß Χριστός. Vergl. Gersdorf's Beyträge zur Sprachcharakt. d. N. T. S. 272 ff.

Offenbar ist der Begriff der Würde, oder des Vorrechts von der Grundbedeutung des Wortes ἐξουσία am weitesten entfernt; nur mittelbar daraus hergeleitet, wenn der Zusammenhang es erlaubt. Dieser erlaubt es zwar in jener Makkabäerstelle: aber die genauere grammatische Forschung wird sich auch in diesem Zusammenhange die Grundbedeutung des Könnens nicht nehmen lassen. Schleusner zählt nicht mehr, als dreyzehn Bedeutungen dieses Wortes im N. T. auf; davon kommt eine ganz allein auf die vor uns liegende Joh. Stelle. Aber allen dreyzehen Bedeutungen zum Grunde liegt der Begriff des Könnens. Unmittelbar daraus entspringt der Begriff des Rechts; Macht und Recht vereinigen sich leicht; entfernt aber ist und bleibt der Begriff der Würde oder des Vorrechts. Auch in dieser Stelle ist es rathsam, ihn entfernt zu halten. Denn ein Kind Gottes zu werden, ist nach neuteſt. Vorstellung kein Vorrecht, keine Würde, sondern eine Gotteskraft, eine Macht ist es, die uns Gott verleihet. Die Juden meinten, es sey ein Vorrecht, eine Würde; sie faßten es äußerlich und mit Stolz. Selbst der Begriff des Rechts verschwindet, da wo, Etwas zu werden, nur eine Kraft von Gott ist, ein Gnadengeschenk. Dieß ist Christliche Ansicht; die andere, welche ein Vorrecht, eine Würde sucht in der Kindschaft Gottes, ist die Jüdische Ansicht, der Joh. in dieser Stelle so nachdrücklich entgegen arbeitet.

Daß τέκνα θεοῦ auf allen Blättern des N. T. vorkommt, und in welchem ungefähren Sinne, weiß ein Jeder. Damit ist im Joh., selbst in dieser Stelle, gleichbedeutend ἐκ θεοῦ γεννηθῆναι: kürzer, im Ev. und in den Briefen, ist die Form εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ. Weil ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ vorzugsweise von Christo gebraucht wird, wird statt υἱοὶ τοῦ θεοῦ im N. T. lieber

gesagt τέκνα τ. θεοῦ *). Vollkommen entgegengesetzt ist der Ausdruck ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου εἶναι 8, 44. oder kürzer, ἐκ τ. δ. εἶναι, oder ἐκ τοῦ πονηροῦ, 1 Joh. 3, 8. 12. Schwächeren Gegensatz bildet der Ausdruck υἱὸς τ. κόσμου; etwas stärkeren und dem ἐκ τ. δ. εἶναι ähnlich das bekannte υἱὸς τῆς ἀπωλείας. Offenbar ist in allen diesen Redeformen des N. T. das Grundsymbol des Gezeugt- und Geborenwerdens; das Grundsymbol des Verhältnisses zwischen Vater und Sohn. Ein in seiner Gründbedeutung wesentliches Symbol, das in der ganzen, alten Welt mehr oder weniger physisch, im N. T. rein ethisch aufgefaßt ist. Nicht bloß das Verwandte überhaupt zwischen Gott und den Menschen, sondern das Ursprünglichverwandte, Aehnliche, Gleiche, und dieses nicht bloß sofern es naturnothwendig ist, sondern sofern es das geistig Freye des göttlichen Willens, der Wiedergeburt jedes Einzelnen aus dem göttlichen πνεῦμα bezeichnet, liegt in diesem Symbol, statt dessen ein anderes, passenderes, nicht Jüdisches, wie Einige wähnen, setzen zu wollen, eitel Thorheit ist. Es giebt kein geistigeres, feineres, heiligeres, die dunkle Verwandtschaft, das im tiefsten Grund geheimnißvolle Schaffen und Geschaffenseyn der neuen Creatur im Menschen, den wunderbaren Ursprung der Einheit und des Einswerdens zwischen Gott und den Menschen zu bezeichnen. Aus dem tiefen Strom der uralten symbolischen Sprache diesen Ausdruck auf das Flache und Seichte zu ziehen, haben Viele versucht. So Kühnöl, wenn er sagt bey dieser Stelle, τ. θεοῦ γενέσθαι sey, ut essent deo imprimis cari et probati, ab eoque eximiis exornarentur beneficiis. Tiefer einzudringen, versuchten Paulus und Tittmann; aber, wenn dieser, obwohl er den Hauptbegriff der Liebe gefaßt hat, sagt: filii ejusmodi non nascuntur, sed fiunt;

*) Vergl. Röm. 8, 14. υἱοὶ θεοῦ mit Vers 16. τέκνα θεοῦ.

sie hat er zwar den Misverstand des Symbols zu entfernen gesucht, aber den rechten und tiefen Verstand zugleich mit entfernt. Es ist und soll ein wunderbares, geistiges nasci seyn, weil der Mensch ein Kind Gottes nicht zu werden vermag aus eigener Kraft.

Johannes, ohne dieses Symbol hier erklären zu wollen, weil es jedem einzelnen Begriff zu gewaltig ist, sucht den Misverstand nur negirend zu entfernen. In seinem Briefe entfaltet er daraus den überschwänglichen Begriff der Liebe. Paulus, der Apostel, sonst in den Begriffen gewaltig und seiner Herrschaft sich bewußt, erliegt ebenfalls Röm. 8, 14. ff. der Gewalt des überschwänglichen Symbols. Aber seine bejahende Erklärung: ὅσοι πνεύματι θεοῦ ἄγονται, οὗτοί εἰσιν υἱοὶ θεοῦ, — welche sich begnügt, das Tiefe darin zu zeigen, — wie sticht sie ab gegen die Erklärung Kühnöls, die, in einer gewissen exeget. Schule erzeugt, aus Furcht vor Mystik seicht und leer geworden ist und nichts sagt.

Indem nun Joh. den Misverstand des Stolzes und der Naturansicht von dem Worte: τέκνα θεοῦ γενέσθαι, welches mit dem εἶναι ἐκ τ. θεοῦ bald zusammenfällt, bald Geringeres bezeichnet, als dieses; so fern es in der ganzen Strenge des ruhenden Seyns gedacht wird, zu entfernen bemüht ist, — wie beträgt er sich, welche Gegensätze macht er?

Zuerst fügt er hinzu Vers 12. τοῖς πιστεύουσι εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ. Der Glaube also an den Christ, den Kommenden, ist die Bedingung dieser Gottesgeburt. Denn offenbar bedingend steht diese kurze Participialconstruction. Wie sich aus dem Glauben, der schon die beginnende Geburt bezeichnet, die Liebe entfaltet, in der die volle Geburt der Kinder Gottes beschlossen ist und ihr ewiger Wachsthum, — übergeht er hier. Eilig einen andern Zweck verfolgend, geht er über zu dem Gegensatz des Misverständnisses.

Statt οἳ, im Anfange des dreyzehnten Verſes, laſen einige Alte, aus Mißverſtand und Unkunde, wie es ſcheint, nicht gerade aus ängſtlicher, bloß formaler Grammatik, ὅς, und bezogen dieſes auf Chriſtus αὐτοῦ Vers 12. Griesbach nennt zuerſt Irenäus, der die Corruption vielleicht zuerſt machte, aber, wie deutlich, nicht immer ὅς geleſen haben mag. Der heftige und unexegetiſche Tertullian wollte ſchon nicht anders mehr leſen, und ſchob das οἳ den Valentinianern zu und ihrer Verderbungsluſt*). Nachher verliert ſich dieſe Leſeart. Ambroſius **) und Auguſtin ***) haben ſie nur einmahl. Daß in einigen Lat. oder Latiniſirenden Handſchriften ſteht, qui — natus est, kann nicht Wunder nehmen, eben ſo wenig, als daß οἳ D. urſprünglich und V. das qui im Verc. fehlt. Gewiß iſt, daß die urſprünglichere, dem Sinne allein entſprechende Leſeart οἳ in den meiſten Handſchriften und bey den meiſten Vätern gefunden wird.

Der dreyfache Gegenſatz gegen das ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν, der ſich offenbar in den einen, der phyſiſchen Abſtammung, auflöſen läßt, iſt von Alten und Neuern ſehr verſchiedentlich ausgelegt worden. Schott hat in der oben angeführten Abhandlung die meiſten dieſer Auslegungen angegeben und beurtheilt. Die richtige zu treffen, iſt nicht leicht.

Der Grammatik, aber nicht dem Sinne, gemäß iſt es, das οἳ auf πιστεύουσιν V. 12 zu beziehen. Der Sinn fordert die Beziehung deſſelbigen auf τέκνα θεοῦ, oder, wenn man der ſonſt dergleichen gern erlaubenden Neut. Grammatik einerſeits mehr, anderſeits weniger anmuthen will, auf das αὐτοῖς. Ob αἵματος, wie nach Griesbach einige Alte unrichtig geleſen haben, oder der gewöhnliche Text αἱμάτων vorgezogen wird, hat auf den Sinn nicht unbedeutenden Einfluß. Denn wird αἵματα geleſen, ſo iſt man über die gewiß tropiſche Bedeutung des Wortes

*) de carne 19. **) ad ψ. 37. ***) Confess. 7, 9.

in dieſer Stelle verlegener, als bey dem richtigen αἱμάτων; man kann leicht irren und ſich in allerley Katachreſen verwickeln. Der Plural αἱμάτα, gleich dem Hebr. דָּמִים, das nach Geſ. Lex. den urſprünglichen Sinn des Singulars דָּם nicht ändert, wohl aber die tropiſche, kann ſowohl dem Sprachgebrauch der Hebräer, der Griechen und Lateiner, wie man ihn aus den Obſervationsſchreibern erkennet, als auch dem Zuſammenhang dieſer Stelle gemäß, hier nur gebraucht ſeyn von dem phyſiſchen Urſprung, dem Geſchlecht, oder den Geſchlechtern. Blut und Saamen ſind die Elemente der phyſiſchen Geburt, vergl. V. d. W. 7, 1. 2. Daher wird dieſe bald durch σπέρμα, semen, bald durch αἷμα, sanguis, allein bezeichnet. Die alten Lexikographen, auch Euſtathius, ſagen, αἷμα ſey ſo viel, als σπέρμα. Φησὶν οἱ σοφοὶ, ſagt Euſtathius, ὡς τοῦ σπέρματος ὕλην τοῦ αἵματος ἔχοντος. Heſychius aber behauptet gerade zu, mit Recht, ohne die naheliegende Urſach anzugeben, αἷμα ſey der bildliche Ausdruck für γένος. Auch wir bezeichnen den Charakter nicht der Einzelnen, ſondern der Geſchlechter auf dieſe Weiſe und ſprechen von adlichem Blut, unedlem Blut, oder Geſchlecht, von adlichem oder unedlem Geblüt. Dieſes Collectivum aber, Geblüt, bezeichnet am beſten den Plural αἱμάτα; und dieſer Plural ſteht in ſeiner tropiſchen Bedeutung hier darum mit allem Recht gegen den ſtolzen Wahn der Juden, weil dieſe nicht zufrieden, Abraham als ihren Vater zu nennen, ihren höheren Urſprung immer mit dem dreyfachen Blut, dem Geblüte Abrahams, Iſaaks und Jakobs bezeichneten. Nicht mit Unrecht; denn nur der geradlinichten Abſtammung dieſer drey Erzväter, keiner Seitenlinie Abrahams und Iſaaks, waren die Verheiſſungen gegeben, und das Vorrecht der Kindſchaft Gottes.

Erlaubt, aber nicht nothwendig iſts, aus dieſer Bedeutung den Begriff der Ahnen herzuleiten; dieſer Begriff iſt nur vergleichend, neueren Vorſtellungen näher-

hängend: Unerlaubt aber und irrig ist hier jede Spielerey und Künsteley mit den Worten; mehreres der Art bey alten und neueren Auslegern verdient kaum, erwähnt zu werden *).

Sind wir nun auch mit Schatt geneigt, in dem ἐξ αἱμάτων die weitere Bedeutung der natürlichen Geburt mit der engeren Beziehung auf die Abstammung von den Erzvätern der Nation vereinigt zu finden: so können wir ihm doch darin nicht beystimmen, die weitere Bedeutung für die vorherrschende zu halten. Vielmehr müssen wir, der hermeneutischen Regel folgsam, die engere Bedeutung für die alleinherrschende anerkennen.

Die folgenden Worte, theils einzeln genommen sehr dunkel, theils in ihrem Zusammenhange schwierig, haben dem Witz und dem Scharfsinn der Ausleger weiten Spielraum gegeben. Die Beziehung derselbigen auf das unmittelbar Vorhergehende ist diese: Was Johannes so eben in besonderer Rücksicht auf den Ahnenstolz der Juden gesagt hatte, faßt er hier, aus dem Besondern zum Allgemeinen übergehend, in allgemeiner Beziehung auf die physische Ansicht der alten Welt von dem Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen. Oder, wenn man will, so erklärt Johannes das halbdunkle und leicht mysteriös gefaßte, ἐξ αἱμάτων, als ein bloß physisches Verhältniß der Geschlechter, worin zwar ein natürliches θέλημα, aber kein göttlicher, uns verborgener und wunderbarer Willensact zu finden sey. Eine leise Erinnerung an die Meinung der alten Welt, daß das bloß menschlich Geborene Fleisch sey, hinfällig und sündhaft, würde der Stelle vielleicht eine noch richtigere Beziehung geben.

Das θέλημα ist beyde Mahle der bloß menschliche Wille; das Wort hat an und für sich selbst nichts Schlimmes; hier fordert auch der Zusammenhang nicht, dergleichen darin zu suchen.

*) S. Schott a. a. O. Mehreres s. in d. crit. anglic.

Viel schwieriger ist das σαρξ, vorzüglich darum, weil die Vergleichung dieser Worte mit θελημα ανδρος Ephes. 2, 3. der Auslegung leicht eine falsche Richtung geben kann. Zuerst aber ist klar, daß, wäre auch kein äußeres Zeichen des Gegensatzes in dem zwiefachen, disjungirenden οὐδὲ, doch der Gegensatz lebendig hervorspringt, in dem Gegensatze aber die Correlation zwischen θελημα σαρκος und θελημα ἀνδρος. Schon die Alten, Augustin und Theophylact, faßten diesen Gegensatz richtig auf; sie erklärten das schwierige σαρξ vom Weibe. Augustin erinnert auch dabey schon an den Ursprung dieser Bedeutung in der Genesis 1, 21. ff.; aber, wie immer, verschmäht er Nebenbeziehungen nicht, welche der Joh. Stelle fremd sind. Vergleicht man Genes. 1, 21. ff. mit Ephes. 5, 29. und Jud. 7. (2. Petr. 2, 10.), so ist einerseits der Sprachgebrauch gerechtfertigt, andererseits für den, der dem symbolischen, das physiologische Grundverhältniß zwischen Mann und Weib andeutenden Ausdruck der alten Welt nicht abhold ist, der natürliche Ursprung desselben nachgewiesen. Daß θελημα dabey steht, wird nachdenkenden Lesern nicht fremd seyn; der Wille, sey er auch der Wille der Lust, ist das zeugende und gebährende Princip zugleich. Nur in dieser Erklärung gewinnen die Joh. Worte Klarheit und Haltung. — Schott, der diese selbst von Luther, der sonst dem Augustin nicht unfolgsam ist, vergessene, nur von Erasmus und dem sonst unberühmten Brabantischen Minoriten Nic. Zeger im sechszehnten Jahrhundert gebilligte Auslegung zuerst wieder aufgenommen und vertheidigt hat, unterläßt nicht, die andern Erklärungen dieser Stelle, welche alle mehr oder weniger künstlich und unphilologisch sind, anzuführen und, ihrer Auctoritäten ungeachtet als irrig darzustellen. Indem wir nun hier darauf verweisen, entbinden wir uns der von Schott übernommenen Verpflichtung um so lieber, da es ein unerfreuliches Geschäft ist, die in Tautologien sich umwendende Erklärung Tittmanns, so wie die von Hugo Grotius und

Luther wieder aufgenommene, künstliche Auslegung in Pauli Commentar, von Neuem zu widerlegen.

Nachdem Joh. diese negativen Gegensätze ausgesprochen, kehrt er zu dem zurück, wovon er ausgegangen, und dessen Erklärung er in sich selbst, in seiner Erinnerung und in seinem erfahrungsvollen Verständniß der Worte Christi 3, 5 — 8, wohl vorfand, aber auszusprechen nicht vermochte, als das tiefste Geheimniß des Christlichen Lebens und der Christlichen Liebe. Den falschen Deutungen der alten Welt stellt er am Schluß das einfache, ursprünglich reine und heilige Symbol: ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν entgegen, und eilt, nachdem er die Geschichte des menschwerdenden Logos kurz gezeichnet hat, fort zu dem allerfreudigsten Moment, der Urhebung des Evangeliums selbst, zu dem eigenthümlich Christlichen Wort: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, auch das Geheimniß dieser göttlichen Geburt mit dem Schleier des Schweigens bedeckend und verschließend. Johannes schweigt, während die andern Evangelien, Matth. und Luk., das göttliche Dunkel der Geschichte menschlich zu erhellen suchen, durch bildliche Reden von der göttlich menschlichen Geburt des Herrn. Genug, der Logos war Mensch geworden; nicht der Sohn Josephs und Mariens, nicht der aus dem Geschlecht Davids nach dem Fleisch von einer Jungfrau Erzeugte, sondern der in diesem erschienene von Ur an in der Welt wirkende und waltende Logos, Licht und Leben, der eingeborene Sohn Gottes, — der war und ist des geistigen Evangeliums Ursprung und verborgener Anfang.

Ohne den Zusammenhang zwischen Vers 14. und dem Vorhergehenden vorerst weiter zu erklären, als eben angedeutet worden ist *), wenden wir uns zur Auslegung der den Schluß des Prologs bildenden und in sich zusammenhängenden Verse 14 — 18.

*) S. Lampe I. 355. not. 4.

Soll das Καὶ V. 14., wie Paulus will, wirklich, und deßwegen, seyn? Andere sagen, es sey nam, wie Kühnöl, Tittmann übersetzt es durch etenim. P. meint, ohne dieses καὶ ὁ λ. σ. ἐγ. sey dem Joh. jenes γεννηθῆναι nicht erklärt genug; Tittmann aber und Kühnöl meinen, Joh. erkläre und begründe dadurch den Satz des 11. V. εἰς τὰ ἴδια ἦλθε oder das ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον. V. 9. Diesem widerspricht die Erklärung jener Stellen von den Veroffenbarungen des Logos, nicht im Fleisch, sondern in dem Geist, dem unsichtbarherabkommenden Geiste Gottes. Dasselbige stellen wir der Ansicht von P. entgegen, deren frühere Auctorität bey Theophylact zu suchen ist, bemerken aber außerdem, daß Söhne, Kinder Gottes durch den Glauben zu werden, auch vor der Menschwerdung des Logos möglich war. Es gab, ehe Christus erschien, ein geistiges Israel, das, aus dem göttlichen Samen des Abrahämischen Glaubens geboren, den Herrn, als er erschien, aufnahm. Wir können das Καὶ hier nicht anders deuten, als im Anfange von Vers 19. Es ist das fortführende, hier den geschichtlichen Fortgang des menschwerdenden Logos andeutend, etwa dem Lat. atque, et vero gleich.

Den Sinn, die geschichtlichen Beziehungen dieser Worte: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, wie sie des Evangeliums speculativ geschichtliche Grundlage sind, und den Grundsatz und das Firmament der Christlichen Gnosis enthalten, — das Alles hier von Neuem, wenn auch kurz, zu erklären, ist weder Lust, noch Bedürfniß.

Nur der Ausdruck σὰρξ, wie er hier steht, bedarf einer kurzen Erläuterung.

Unverkennbar ist darin das Hebr. Element. בָּשָׂר, σὰρξ, im Gegensatz gegen πνεῦμα, bezeichnet das irdische, sterbliche Leben überhaupt, vorzüglich aber die menschliche Natur als solche in ihren mannigfaltigen Gegensätzen gegen die göttliche. Oft wird darunter der Körper, die menschliche Sinnlichkeit und Lust verstanden, in der die

Sünde ihren Sitz hat. In dieser Stelle hat das Wort seinen eigenen Gebrauch, den wir aus folgenden neutest. Stellen zu entwickeln versuchen wollen. Aus Matth. 19, 5. ist klar, daß σαρξ die Persönlichkeit, die Individualität des Menschen bezeichnet, namentlich die äußere; nicht der Mensch in seinem Gesammtleben, in welchem göttliches und menschliches Eins sind, sondern der Mensch in seiner menschlichen Individualität der göttlichen Persönlichkeit gegenüberstehend, wird durch πᾶσα σαρξ bezeichnet, in Stellen, wie Matth. 24, 22. Luk. 3, 6. Joh. 17, 2. — Röm. 3, 20. steht οὐ πᾶσα σαρξ, was anders kann es heißen, als Niemand? πᾶσα σαρξ sind alle *menschlichen* Individualitäten; der Begriff der Gesammtheit liegt in dem σῶμα. Sehr wichtig aber ist dieses Wortes Gebrauch im Römerbriefe, 2, 28 u. 29. Da steht einander gegenüber ἡ ἐν τῷ φανερῷ, ἐν σαρκὶ, περιτομὴ, und περιτομὴ καρδίας, ἐν κρυπτῷ, ἐν πνεύματι. Unserer Joh. Stelle am nächsten und den Sinn derselbigen fast in denselben Worten andeutend und aufklärend, steht 1. Timoth. 3, 16. das ἐφανερώθη ἐν σαρκὶ; etwas entfernter 1. Joh. 4, 2. das ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα. Klar ist aus diesen Stellen, die σαρξ ist, so fern sie die rein menschliche Persönlichkeit bezeichnet, das den Menschen Verborgenes, das κρυπτὸν, das πνεῦμα offenbarende, gestaltende Princip, die Bedingung der rein menschlichen φανέρωσις, hier die Bedingung der Offenbarung, Erscheinung des im Geist vorher verborgenen Logos. Sie war nicht anders möglich als in menschlicher Persönlichkeit.

Höher, fast im Gebiet der Ahnung liegt es, wenn wir vermuthen, daß das Wort σαρξ ohne Artikel, hier bezeichne die allgemeine, rein menschliche Persönlichkeit, in der das Allgemeine und das Besondere Eins und in seiner Einheit rein erschienen sey. So war es in Christo, der bis auf die Sünde uns gleich geworden. Dem Sinne nach mag man mit unsrer Stelle vergleichen Hebr. 2, 14.;

am liebsten aber vergleichen wir die treffendere Stelle Philipp. 2, 6—8. und in dieser das erklärende Paulinische Wort von Christo: καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος.

Aus der Dogmengeschichte weiß ein Jeder, wie sich nun hieran die späteren Ausdrücke der σάρκωσις, der ἔνσαρκος ἐνανθρώπησις, der ἔνσαρκος ἐνδημία, ἐπιδημία, οἰκονομία, παρουσία, ἐπιφάνεια anschließen; auch gebrauchte man, wiewohl unschicklich, das Wort ἐνσωμάτωσις, wie schon Ignaz und Origenes; Tertullian sagt incorporatio.

Wer der bisherigen Auslegung des Prologs gefolgt ist, wird die Widerlegung Socinianischer Auslegungen, daß hier nur so viel gesagt sey, als Jesus sey ein schwacher, hinfälliger Mensch gewesen, daß, wie Wolzogen meinte, vorzüglich wegen dieser Stelle nirgends so viel klare Stellen gegen die Gottheit Christi zu finden seyen, als im Evangelium des Joh., so wie die Widerlegung Arianischer und Apollinaristischer Spitzfündigkeiten und Irrthümer, und endlich die besondere Absertigung orthodoxer Subtilitäten nicht von uns fordern. Mit Freude ziehen wir in dieser Rücksicht des so sehr verkannten Semlers Worte hier an, der in seiner Paraphrase, nachdem er den Wirrwarr dogmatischer Grillen bey dieser Stelle von sich abgethan, also schließt: superest media via illa, ut nec catholicorum parum frugifera studia putemus christianam rem praecipue tangere atque juvare, nec aliarum partium tantam in opinando varietatem putemus eo propius abesse a vero, quo longius a se omnes discedant. Das Schwanken des P. Commentars zwischen dem Apollinarismus, dem zu Liebe er das nicht verstandene Wort σὰρξ gern vom Körper auslegen möchte, und der entgegengesetzten Meinung, der freylich Joh. 19, 30. nicht viel helfen kann wohl aber 1. Joh. 4, 3. mag hier bloß erwähnt werden. Was nicht stehen will, mag fallen.

Mehr noch, als in dem σὰρξ, offenbart sich der Hebraismus dieser Joh. Rede in dem folgenden, καὶ ἐσκηνώσεν ἐν ἡμῖν. Das ἐν ἡμῖν macht keine Schwierigkeit: Kühnöl bezieht es besonders auf die Juden, die Apostel. Ich sollte meinen, Johannes meine sich und seine Leser und in diesen die ganze Menschheit, welche bey der Erscheinung unmittelbar gegenwärtig waren. Ueber das ἐσκήνωσεν aber ist viel geschrieben worden *); die Einen sprechen bey der Gelegenheit von dem ganzen Zeltapparat der Hebräer; Andere suchen eine ungehörige Anspielung auf das Laubhüttenfest, in welchem die Juden ohne festen Wohnsitz heiter und fröhlich in Zelten lebten, und denken dabey an die Stelle Matth. 8, 20. Noch Andere vergleichen Christum mit dem heiligen Zelt der Stiftshütte, ohne Grund, bloß aus frommem Witz. Endlich aber haben Viele, zu denen auch Paulus gehört, mit Bezugnahme auf des älteren Danz Abhandlung von der Schechina, gemeint, der Sinn dieser Worte sey, der Logos habe sich aus dem Menschenkörper, der menschlichen Natur, eine Schechina gemacht **). Die שְׁכִינָה, worin des Herrn Herrlichkeit, die δόξα, כָּבוֹד, wohnt, ist nach späteren Rabbinen das Antlitz des Herrn, seine Stimme, sein Wort im Anfang. Der sogenannte Bundesengel, Metatron ***), der Engel Michael, selbst die Wolkensäule, wird des Herrn Schechina genannt. Aber, wie schon Schott richtig bemerkt, die leise Anspielung darauf in dem Worte ἐσκήνωσεν ist zu leise, daß selbst das Folgende nicht hinreicht, sie kenntlich genug zu machen. Wir möchten aber nicht mit Schott sagen, Joh. hätte in diesem Falle müssen ἐσκήνωσεν ἐν σαρκὶ schreiben, wiewohl dieß richtiger gedacht wäre, als ἐν ἡμῖν. Indessen muß man wohl beachten, daß natürliche Verknüpfungen verwandter Gedanken und Bilder, wenn sie gleich dem Ausleger leicht sind, darum

*) S. Lampe 1, 361. **) S. Bertholdt. christol. §. 25.
***) S. Bertholdt. a. a. O. S. 120.

noch nicht dem Schriftsteller beyzulegen sind *). Das Hebr. שכן, auch ohne jene Rücksicht bildlich und anspielend genug, erinnert hier sehr leicht daran, daß der Hebr. in Erinnerung an den Urzustand seines Volkes das Menschenleben mit dem Wohnen unter Zelten vergleicht, und den Menschenkörper dem leicht abgebrochenen und wandelbaren Zelt.

Der größeren Klarheit wegen übergehen wir hier die Parenthese des begeisterten Apostels von καὶ ἐθεασάμεθα bis πατρὸς, und erklären erst die grammatisch mit ἐσκήνωσεν genau verbundenen Schlußworte dieses Verses: πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας. Die leichte Hülfe der Parenthese entweder nicht kennend, oder verschmähend, lasen schon im Alterthum Einige, aus Conjectur, wie es scheint, πλήρη; selbst Theophylact hielt es für richtiger, weil er sich aus der Stelle nicht herauswickeln konnte. (S. Griesbach.) Da aber πλήρης zu viel innere und äußere Auctorität für sich hat, so versuchten Neuere, den einfachen Weg vermeidend, die von uns angezeigten Worte in eine Parenthese einzuschließen, wie Paulus, der dem Erasmus folgte, diese Worte πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας hier abzureißen und dem folgenden Verse aufzufügen, so daß nicht Jesus Christ, wie Vers 16 und 17. uns zu behaupten dringt, sondern Johannes der Täufer jener Huld- und Wahrheitvolle wird und werden muß. Abgesehen davon, daß nirgends und niemahls Joh. d. T. von sich gesagt seyn lassen kann, er sey der von Gnade und Wahrheit Erfüllte, daß sich also in dieser Erklärung eine Verwirrung unchristlicher Ansichten und Gegensätze zeigt: wie will man es rechtfertigen, aus Furcht vor einer vermeintlichen Härte der Construction eine andere eben so harte und gewaltsame Construction zu wählen? Nirgends

*) Semler sagt: Quod multi in ἐσκήνωσεν varia se invenire putant, atque ad schechinam etiam referunt, faciant, quod possunt.

und niemahls konnte der einfache Joh. so schreiben: πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας, Ἰωάννης μαρτυρεῖ. Oder sieht man nicht, daß Ἰωάννης voranstehen müßte, πλήρης χ. κ. ἀλ. aber zu jenem Zeugniß müßig voransteht? Gewiß nicht härter, aber eben so falsch ist es, mit Mosheim πλήρης auf δόξαν zu beziehen; oder, wie Grotius verlangt und Lampe es gewährt, auf μονογενοῦς, was sich Lat. Exegeten der alten Zeit wohl erlauben durften. Die Ausflucht, es sey hier eine Enallage der Casus, hilft nichts; und die Beweisführung für diese verworrene Construction aus hundert Anakoluthien anderer Art in und außer dem neuen Testamente, ist schwächer, als schwach. Wenigstens sollte man doch, auf Off. Joh. 1, 5, ἀπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ μάρτυς πίστος sich mit Grotius zu berufen, ein bischen gefürchtet haben *).

Machen wir zwischen ἐν ἡμῖν und πλήρης die Parenthese, und beziehen πλήρ. auf ὁ λόγος ἐσκήνωσεν, so ist Construction und Sinn in voller Ordnung.

Das πλήρης χ. κ. ἀληθ., mit welchem das πληρώμα Vers 16. verglichen werden muß, wird geschichtlich am klarsten aus Vers 18. und 3, 34. Das χάρις καὶ ἀληθ. mag mit dem חסד ואמת von Genes. 24, 49. 2. Sam. 2, 6. und andern alttest. Stellen verglichen werden, aber man darf dabey nicht vergessen, daß in solchen alttestamentlichen Redeformen im N. T. ein neuer, höherer Geist der Verklärung wohnet. Aus jenen alttest. Stellen wird nur klar, daß beyde Worte gewöhnlich vereinigt des gerechten Jehova gnadenreiches und wahrheitvolles Verhältniß zu den Menschen bezeichnen. חסד von der Gnade, dem Wohlwollen Gottes im A. T. gerade zu auszulegen, ist unstatthaft. Eben so wenig können wir zugeben, daß beyde Ausdrücke vereinigt im A. T., nach der beliebten und selten recht verstandenen Figur der Hendia-

*) Schon Lampe hat das Richtige gesehen. S. Commen. 1, 356.

damit entweder die aufrichtigste Gnade, oder die gnadenvollste Wahrheit bezeichnen. Jedes für sich ausgelegt, zeigt zwar die Verwandtschaft beyder Worte, aber auch den innersten Unterschied, aus welchem allein erst der Grund ihrer Zusammenfügung erkannt werden kann *).

Χάρις, חסד, dem das deutsche Huld, in der theologischen Sprache Gnade am meisten entspricht, bezeichnet im N. T. von Gott gebraucht einen bestimmten Gegensatz gegen das in dem Gesetz ausgedrückte Gerechtigkeitsverhältniß Gottes zu den Menschen. Wie im Alt. T. so auch im Neuen wird es, nach Art der Hebr. Sprache, bald von der wirkenden Gnade Gottes, subjective, bald objective von den gesammten Wirkungen, den Erweisungen, den Geschenken derselbigen gebraucht. Im alt. Test. aber hat es sein volles Maaß noch nicht erreicht, um den Gegensatz gegen das Gesetz zu bezeichnen; man könnte sagen, die Gnade Gottes sey daselbst nur prophetisch gekannt worden, und, dem Geiste Gottes gleich, nur theilweise und nicht ganz erschienen. Im neuen Test. hat es im objectiven, wie im subjectiven Sinn, als Grund und Inhalt des Evangeliums, den vollsten Gegensatz gegen das Gesetz, als solches, erreicht; ist doch ihr Ursprung, die Liebe Gottes erschienen. Wir dürfen nur an die Pauliniſchen Schriften erinnern, nur an den von Joh. hier Vers 18. gemachten Gegensatz, um unsern Andeutungen die Klarheit zu geben, die gefordert wird.

Jede Offenbarung Gottes im A. T. ist eine Mittheilung der göttlichen Gnade; die Offenbarung aber des Logos in seiner Menschwerdung ist die ausgegossene Fülle derselbigen. Die Propheten enthüllten theilweise, und als zukünftig, die göttliche Gnade; Christus, wie die vollste Fülle des göttlichen Geistes in ihm war, hatte auch das vollste Maaß derselben, er enthüllte sie ganz, und als

*) Der Magus in Norden sagte: Ursprüngliches Seyn ist Wahrheit, mitgetheiltes ist Gnade.

unmittelbar gegenwärtig. In ihm, da er sie selbst war, ward die göttliche Gnade; sie ward geschichtlich.

Das Wort ἀλήθεια, אמת, hat im A. T. außer der Grundbedeutung der Wahrheit im Gegensatz gegen das Falsche, den Irrthum, mehrere daraus hervorgehende Nebenbedeutungen, z. B. der Treue, Aufrichtigkeit, und was damit verwandt ist. Gesenius zählt acht Bedeutungen auf, in allen aber ist nur streng lexikalisch der Begriff der Wahrheit, im objectiven und subjectiven Sinne. So auch im N. T., in welchem Schleusner mehr, als acht aufzuweisen sucht; alle sind strenggenommen nur Eine, die Bedeutung der Wahrheit im objectiven und subjectiven Sinne. Daß auch hier ἀλήθεια schlechthin von der Wahrheit Gottes verstanden werden müsse, leuchtet ein. Christus ist von derselbigen ganz erfüllt, er ist das Licht selbst; seine Erscheinung ist der Ausguß des göttlichen Lichtes. Wo das Licht ist, das göttliche, da ist vollkommene Wahrheit des Denkens und Seyns; da ist kein Irrthum, keine Untreue, nichts, was falsch, unaufrichtig und bloß Schein ist. Das alte Testament, obwohl die Wahrheit allmählich enthüllend, erkennt sie doch nur stückweise; Gott erscheint in ihm treu, gewiß, aufrichtig, aber in seiner ganzen Fülle des wahrhaftigen Seyns erscheint er noch nicht. So lange er verheißt, so lange sein Geist nur weissagend unter die Menschen tritt, ist die Wahrheit, weder subjective, noch objective in ihm gedacht, noch nicht vollkommen erschienen. Das Gesetz, allein herrschend im alten Bunde, verhüllt Gottes wahrhaftiges Seyn; erst mit der Erscheinung der vollen Gnade, welche den Urgrund der Liebe enthüllt, erscheint Gott, ganz wie er ist, die Wahrheit objective, erscheint auch Gottes wahrhaftiges Erfüllen des Verheißenen und Geweissagten, die Wahrheit Gottes subjective *). Wo diese Wahrheit Gottes

*) Es ist falsch, wenn man diese Bedeutung und Beziehung allein heraushebt.

ist, da ist auch die Gnade Gottes, eins nicht ohne das andere; Gnade ohne Wahrheit verhüllt die vollkommene Liebe, Wahrheit ohne Gnade ist Irrthum. Christus, der offenbare Gott, der Logos, ist, wie er Gnaden erfüllt ist, so auch der Wahrheit volleste Fülle. Darum stehen beyde Ausdrücke vereinigt, weil sie innerlich unzertrennbar, des Evangeliums Grund, Inhalt und Vollendung, die volle Erscheinung Christi, bezeichnen. Das Licht, das ewige, göttliche Licht, erleuchtet, wie die Sonne, die des Tages Wahrheit schafft und den Trug und Irrthum der Nacht, den Schein der Dämmerung entfernt. Der lieben Sonne gnadenreichem Antlitz, ihrer milden erquickenden, belebenden Wärme gleich ist die Gnade des ewigen Lichtes. Wo die Sonne leuchtet, erwärmt sie, und nie ohne Licht ist ihre Wärme.

Absichtlich deuten wir hier nur an; die weitere Erklärung des Ev. hat ja keinen andern Zweck, als diese Gnade und Wahrheit genauer zu erklären *).

Da wir χάρις καὶ ἀλήθ. im objectiven und subjectiven Sinne nehmen, so können wir in dem πλήρης, weder das Activum, wie Kühnöl, noch das Passivum finden; es ist unentschieden gelassen. Wegen des ἐλάβομεν χάριν V. 16. das Wort activisch zu nehmen mit Kühnöl für erfüllend, tragen wir Bedenken, um so mehr, da πλήρης weder in der classischen, noch in der neut. Gräcität jemahls so gebraucht worden ist. Wo ist ein Beyspiel? die Analogie widerstrebt. Das πλήρωμα in demselbigen Verse könnte leicht zum Passivum rathen, oder vielmehr zu keinem von beyden. Weder handelnd noch leidend ist das πλήρης hier gedacht; Erweiterungen des Sinnes gehören nicht in die Exegese.

In den Worten: καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας, ist

*) Spitzfindigkeiten auch hierüber, siehe bey Lampe 1, 366. Es selbst sah das Richtige, s. 365.

der Begriff der Menschwerdung und der Erscheinung des Heilandes, der Begriff des Evangeliums so geschichtlich, wie speculativ vollendet. Auch dem Sinne nach sind die Worte: καὶ ἐθεασάμεθα bis πατρὸς nur parenthetisch.

Das καὶ soll nicht etwa, wie Ziegler meint, die δόξα des Eingeborenen in irgend einen Gegensatz stellen mit der σὰρξ, der Knechtsgestalt des Logos. Nur die Folgerung drückt es aus. Denn eben dadurch, daß der Logos Fleisch geworden, war das Schauen seiner Herrlichkeit möglich unter den Menschen, mit denen er wohnte. Dem ἐθεασάμεθα den Nebenbegriff des Wohlgefallens hier zu geben, nach Matth. 11, 7., verlangt weder Johannes, noch die angeführte Stelle des Matthäus. Besser ist's, man vergleicht hier 1. Joh. 1, 1. zum Beweis, daß das ἐθεασάμεθα recht absichtlich gewählt sey, um das, was unser Schauen, meist auch im höheren Schwung der Rede gebraucht, mehr ausdrückt, als unser Sehen, zu bezeichnen. Das von älteren Auslegern gebrauchte contemplari entspricht dem Begriff des Griechischen Wortes am besten. Etymologische Untersuchungen sind hier am unrechten Ort.

Das Wort δόξα, nachdem es lange von der göttlichen Majestät und Herrlichkeit, wenigstens im altest. Sinne, gegolten hat, soll nach Neuern so viel seyn, als das Vorzügliche, Vortreffliche aller Art, wie Paulus will, oder, dem Hebr. כבוד entsprechend, die Wunderkraft, wie Bolten und Andere meinen. Noch Andere, obwohl an der älteren Erklärung des Wortes festhaltend, beziehen die ganze Stelle, uneingedenk des Zusammenhangs, auf das wundersame Factum der Transfiguration, wovon Matth. 17. erzählt. Wir bleiben der älteren Auslegung getreu, und können weder jenes Vortreffliche aller Art, noch jene Wunderkraft für genügend halten.

Daß dieses Wort hier ohne Beysatz, anderswo näher bezeichnet durch δόξα τ. θεοῦ, dem alttestam. כבוד, dem כבוד יהוה, entspricht, leuchtet ein. Luther wohl treffend übersetzt es meist durch Herrlichkeit, aber auch durch Glanz, Klarheit. Folgen wir der geschichtlichen Zusammenstellung der hiehergehörigen alttest. Stellen, wie sie Gesenius in seinem Lexicon zieht, so finden wir Folgendes:

Die Herrlichkeit, die Ehre Gottes, ist im A. T. die der Welt zugewendete Lichtoffenbarung des verborgenen Gottes, sein den Menschen zugewendetes Herrscherantlitz. Dasselbige wird symbolisch bezeichnet als ein überstrahlendes Licht, als ein verzehrendes Feuer. Gegenstand der Verehrung und Anbetung des herrschenden Königes ist der כבוד in der Theokratie die thronende Majestät. In ihrer Hülle zeigte sich dieser, aber dem alttestam. Charakter gemäß in der Naturerscheinung des Feuers, zuerst auf Sinai, gesetzgebend. Da schied sich deutlicher als vorher der verborgene und offenbare Gott. Nach Erbauung der Stiftshütte nimmt die δόξα Besitz von denselbigen Ex. 40, 34.; darnach aber, als der Tempel vollendet war, erfüllte sie die neue Wohnung 1. Kön. 8, 10. 11. Nicht des Lichtes reiner Glanz selbst; sondern dem sterblichen Auge, selbst der Priester, verhüllt sie sich in ein Gewölk, und so halb verborgen, halb offenbar, thront die Herrlichkeit Jehova's in Israel. Ein und dasselbige mit jenem Gewölk ist jene Feuer- und Rauchsäule, die oberhalb des Orakelzeltes zu erscheinen pflegte. Wie sie frühehin dem Volke der Israeliten erschienen war, der Gemeinde, wenn sie vor dem Herrn stand, 3. Mos. 9, 6. 23. Feuer aussendend und verzehrend 4. Mos. 16, 35.: so erschien sie späterhin in den prophetischen Gesichten des Jesaias, des Ezechiel, die den Herrn offenbarenden Seher umstrahlend und erschreckend. Jes. 6, 1—4. Ezech. 1, 28. 3, 12. 23., immer noch in Naturesymbolen, den Menschen furcht-

hat, nicht in dem Menschenantlitz voller Gnade und Wahrheit.

Mit diesen alttest. Vorstellungen genau zusammenhangend, ist die Engelerscheinung bey der Geburt Christi, Luk. 2, 9. Auch die Verklärung Christi, Matth. 17, 1. ff. gehört dahin. Rein neutestamentlich aber ist, daß dem Sohne Gottes, als dem offenbaren Gotte, dieselbige δόξα zugeschrieben wird, Joh. 17, 5. und zwar als vor der Welt Beginn. Wer versteht das Symbol nicht? Des verborgenen Gottes ewige Offenbarung vor und seit und durch die Schöpfung, ist das leuchtende Antlitz des Herrn, die δόξα τ. θεοῦ, und diese, auf wem kann sie nach dem Theologumenon von dem offenbaren Gotte anders ruhen, als auf dem Logos, durch den, als das Licht und Leben, die Welt geschaffen ist, — als auf dem eingeborenen Sohne vom Vater, der zur Erlösung und Erleuchtung der Welt Mensch geworden ist? Justin sagt, der Logos werde auch δόξα τ. θ. genannt. Ohne mein Erinnern sieht ein Jeder, wie die alttest. Vorstellung in ihrer Fortbildung und fortgehenden Scheidung zwischen dem verborgenen und offenbaren Gott mit der neutestamentlichen enden muß. Die δόξα αὐτοῦ, also des menschgewordenen Logos, nicht mehr, wie im A. T., in Symbolen der Natur erscheinend, ist jetzt in ethischer Gestalt wohnhaft unter uns; die ewige Offenbarung Gottes nicht etwa in den Wundern allein, obwohl auch darin des göttlichen Logos Majestät klar wird, sondern in dem ganzen ἔργον, voll Gnade und Wahrheit, ist fest und sicher gegründet unter den Menschen; sie schauen in Christo, in wesenhafter Erscheinung, im Licht, was im A. T. nur vorbildlich, im Gewölk des Lichtes, geschaut werden konnte. Die Apostel sahen in Christo Jesu diese Doxa nicht mit leiblichen Augen; nur die Geistesaugen der Kinder Gottes schaueten sie; und darum schauet sie, wer vom Geiste Gottes erleuchtet ist, noch jetzt, obgleich der Herr, nachdem er des Vaters Werk vollendet hat, in

die unsichtbare Herrlichkeit des verborgenen Gottes zurückgekehrt ist. Vergl. 17, 4. 5. 24. *).

Damit die δόξα αὐτοῦ nicht irgend — wie falsch verstanden, nicht menschlicher Ehre gleichgesetzt, nicht etwa bloß als das Vortreffliche ausgelegt werde, setzt Joh. im Schwunge der Begeisterung hinzu, δόξα ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός.

Zweyerley ist hier vorzüglich streitig in grammatischer Hinsicht, das ὡς, was es bedeute, und das παρὰ, worauf es sich beziehe.

Schon Chrysostomus bemerkte, das zweydeutige ὡς bezeichne hier nicht das bloß Aehnliche, zu vergleichende, sondern bedeute der Sache Wesen und Gewißheit, es sey hier die Partikel βεβαιώσεως καὶ ἀντιμεσβήτου διορισμοῦ. Neuere Exegeten haben den Sprachgebrauch des Hebr. כ, Andere den rein Griechischen damit verglichen und des Chrys. Bemerkung bestätigt gefunden. Luther faßte den richtigen Sinn kurz durch unser als; Andere erklärten es durch prout decet, qualis est, eben so das Richtige treffend. Das ὡς 2. Cor. 5, 19. wird ungeschickt verglichen, und Schott's malim huic part. h. l. simpliciter vim explicandi tribuere, widerspricht der Auslegung des Chrysost. nicht, ist also unnöthig. Die Umstellung des δόξαν ὡς, in ὡς δόξαν, welche Kühnöl nach 1. Cor. 3, 5. und 7, 17. Röm. 12, 3. vorschlägt, kann weder hier im Zusammenhang, noch durch die angeführten Stellen gerechtfertigt werden.

Worauf aber soll das παρὰ bezogen werden? Weder der Sinn, noch die neueste Grammatik verbietet, es auf δόξαν zu beziehen. Widerstrebte nicht das vorausstehende δόξαν αὐτοῦ, wir würden uns leicht entschließen, dieser Constructionsweise, wie sie Grotius und vor ihm Erasmus empfohlen haben, beyzustimmen, wenn auch nicht um

*) Bey diesen Stellen mehr davon.

der Petrinischen Stelle willen 2. Petr. 1, 17., die damit gar nicht verglichen werden kann. Chrysostomus scheint gar keinen Zweifel zu kennen gegen die natürliche Verbindung der Worte παρὰ πατρὸς mit μονογενοῦς. Einige ergänzen dabey ὄντος, ohne Noth. Andere, wie Beza, die in diesem Falle lieber den Genitiv, oder Dativ sähen, statt des παρὰ πατρ. ergänzen ἐξελθόντος oder ἀπεσταλμένου. Μονογενὴς hat namentlich im Lukas mehrere Mahle, 7, 12. 8, 42. 9, 38. aber in einer ganz andern Constructionsform den Dativ bey sich. Im Joh. steht immer der Genitiv. Statt des bloßen Genitivs kann aber Joh. hier recht gut παρὰ πατρὸς setzen, nicht nur, weil παρὰ so gebraucht wird, vorzüglich wenn das im bloßen Genitiv schwankende Verhältniß des Ursprungs genauer bezeichnet werden soll; sondern auch, weil der Genitiv μόνογενοῦς dazu berechtigt. Höchstens mag in diesem Zusammenhang ὄντος ergänzt werden ohne Schaden des Sinnes; ἐξελθόντος aber oder ἀπεστ. würde den wesentlichen Begriff der Zeugung nur zurückstellen, oder niederdrücken *).

Eben so wenig und noch weniger können wir denen beystimmen, welche um aus dem Worte μονογένης den Mißverstand der irdischen Zeugung, woran nicht leicht Jemand denkt, zu entfernen, den symbolischen Begriff darin gänzlich auflösen, die Ergänzung von υἱὸς, die nach andern Stellen, wie 1, 18., wenigstens 3, 18., ausdrücklich gefordert wird, für nicht nöthig halten, und das μονογενὴς auf alle Weise seiner symbolischen Beziehung durch Uebersetzungen der dürftigsten Art berauben **).

---

*) Nur dem Coccejanischen Lampe kann verziehen werden, daß er in dem παρὰ πατρ. die zwiefache Beziehung auf δόξαν und μονογενοῦς zugleich findet.

**) Ein für alle Mahl bemerken wir über dergleichen willkührliche Deutungen, Sinnentstellungen und Formverwirrungen, die man sich im N. T. erlaubt, — was Hermann in seinen Anmerkk. zu Viger darüber sagt, uns wie aus der Seele geschrieben: Tristissima profecto sors obtigit scriptoribus sacris, quo-

Kühnöl übersetzt, wie Drusius und Andere, cui nemo par, nec deo carior, worin Niemand das μονογενης wieder finden wird. Paulus aber, indem er dieses Wort fast wie δόξα verkleinert durch das fast nichtssagende, einzig in irgend einer Rücksicht, führt dafür einen vollständigen, aber gewiß falschen Beweis.

Einzig in ihrer Art ist die etymologische Grundlage dieses Beweises, daß μονογ. nicht sey μονογεννης aus μ. γεννωμενος; sondern, weil es nur ein einfaches γ habe, müsse es abgeleitet werden von μον. γενόμενος. Dieses γενόμενος von γίνομαι sey bloß unser relatives seyn und verschwinde vor dem Begriff des μόνος. — Die Form μονογεννης aber findet sich nirgends; die Unterscheidung ist rein erdacht. Richtig ist, daß μονογενης von γίνομαι hergeleitet werden muß, aber viel ursprünglicher, als der Begriff des relativen Seyns, der dem Begriff des Werdens vollkommen entspricht, ist in diesem Worte der Begriff des Entstehens, und dessen Symbol, das Geborenwerden.

Der Sprachgebrauch der reinen classischen Gräcität widerspricht solchen Deutungen gerade zu. Früh und spät gebrauchen die Griechen das μονογ. von dem Einziggebo-

---

rum si audiendi sunt interpretes, nihil inveniri tam absurdum sanaeque rationi contrarium poterit, quod non, si apud hos scriptores reperiatur, recte, immo eleganter dictum sit. Quare diligenter caveant tirones, ne putent, viros spiritu s. afflatos aprevisse sermonem mortalium, sed meminerint potius, illam interpretandi rationem, qua non nulli theologi utuntur, nihil esse, nisi blasphemiam. Documento sunt lexica N. T. ex quibus ἀπό ad, ἐξ in, διὰ ex significare, denique omnium, quae fieri nequeunt, nihil non factum esse discas. Nempe, quoniam religio miraculis carere non potest, sublatis miraculis, in eorum locum portenta suffecta sunt! (S. Ed. sec. p. 788.) Hört doch, ihr Exegeten, auf dieses Haupt unter den Philologen und merket auf seine bittere, aber wahre Rede. Wüßte der classische Mann alle Mißhandlungen neut. Worte und Reden in den neuesten Commentaren, sein Zorn würde noch heftiger seyn, und mit Recht!

renen *); die etymologische Bedeutung von P. läßt sich nirgends mit Stellen aus den Alten belegen. Das Beyspiel aus Euripides Hel. 1701. μονογενοῦς ἀφ' αἵματος, so wie ein ähnliches aus Arrian, γίνεται μονογενὴς ὁ λίβανος, Peripl. Eryth. wird ein besonnener Philolog dem gewöhnlichen Sprachgebrauch nicht für widersprechend halten. Ließe sich für die Paul. Ableitung auch nur eine einzige Analogie der mit μόνος zusammengesetzten Worte aufweisen! Wäre μονογ.. ursprünglich so viel als μόνος, wozu das von γένος, nicht aber gerade so von γίνομαι, γένω, abgeleitete — γενής?

Anders ist die Rechtfertigung dieser Auslegung durch den Alexandr. Jüdisch. Sprachgebrauch. Gehört jenes dem P. allein, dieses ist schon von Andern gesagt worden. Man vergleicht nemlich das μονογενὴς mit dem Hebr. יְחִידָה und יָחִיד, das mit oder ohne בֵּן und בַּת von den

*) Mein Freund und Collega, der Herr Professor Näke, antwortete mir auf meine Anfrage darüber schriftlich, wie folgt: Die von P. gemachte Unterscheidung zwischen μονογενὴς und μονογονὴς ist ganz unstatthaft, da Formen auf γονης gar nicht vorkommen. Von den ältesten Gr. Dichtern an, in der philosophischen Sprache (z. B. in Platons Timäus), bis auf die Schriftsteller der Kaiserzeiten und verschiedener Jahrhunderte nach Christus herab, behält μονογενὴς seine volle Bedeutung; μόνη γενόμενος, oder μόνος γονεῦσι. Z. B. μονογενὴς παῖς (bey Hesiod und bey Späteren) der einzige Sohn, d. i., der einzige Sohn, der den Eltern geboren worden, so daß der einzig übriggebliebene von drey oder vier Kindern nicht μονογενὴς heißen kann. Eben so μονόγονος, μονόγονος. μονογονὴς bey späteren Dichtern. Beym Hesiod heißt Hecate μονογενὴς; daher Clericus, der die Gr. Götternamen aus dem Hebräischen herzuleiten sich abarbeitet, Hecate aus dem Hebr. gohatha ableitet, und unica erklärt. Aus dem Hesiod ist aber nichts zu erweisen, als daß Hecate μονογενὴς heißt als einzige Tochter. Nur eine abweichende Bedeutung von μονογενὴς findet sich, die aber nicht den hintern Theil des Worts betrifft, sondern den vordern. Wenn nemlich Minerva so heißt, z. B. bey den Dichtern, wie des Orpheus Namen sich angelegen, so bedeutet es offenbar die allein, d. i., bloß von Einem der Eltern geborene und hervorgebrachte, oder auch allenfalls in demselben Sinne, mit etwas andrer Wendung, die von oder durch sich allein gebornde.

einzigen, auch wie natürlich vorzüglich geliebten Kinde gebraucht wird. Allerdings wird in Stellen, wie Ps. 25, 16. dafür das Gr. μονογενὴς gesetzt und zwar in der Bedeutung von μόνος. Man führt auch des ungewissern Ps. 68, 6. an, wo die Alex. μονοτροποῦς, Sym. μοναχοῖς, andere anders, Aq. aber μονογενεῖς hat statt μόνους. Andere Stellen, wie Genes. 22, 12. 16. B. d. R. 11, 34., zeigen, daß die Alexandriner, wie es der Sinn forderte, das Hebr. Wort auch durch ἀγαπητὸς übersetzten. Daraus wird allerdings klar, daß die Alexandr. Juden das Wort μονογ. so gebraucht haben, daß die zweytheilige Bedeutung durch die Vorherrschaft des μόνος unterdrückt wurde in diesem oder jenem Zusammenhange. Aber unerweislich bleibt es, daß μονογενής seinen zweytheiligen Sinn irgendwie ganz und gar aufgehoben, und sich mit dem eintheiligen von μόνος begnügt habe. Ferner ist klar, daß יחיד, zwar dem μονογενής mittelbar entsprechend, wenn בן dabey steht, eben so wenig durch μονογενής, als durch ἀγαπητός genau übersetzt wird. Denn ganz anders, als das aus zwiefacher Wurzel hervorgegangene Gr. Wort, ist das Hebr., in welchem der Begriff des Zeugens und Geborenwerdens gar nicht liegt, sondern vorzugsweise nur der Begriff der Einheit, und Einigung, der Einzigheit und Einsamkeit.

Gesetzt aber, Paulus hätte in diesem Allen Recht, so würde er damit höchstens bewiesen haben, das Wort μονογ. kann so gebraucht werden, wie er will; aber, ehe er uns nicht aus dem neutest. Sprachgebrauch, nicht etwa durch eigenmächtige Etymologien und Deuteleyen, sondern durch eine streng grammatische und historische Deduction, beweist, μονογενὴς von Christo, dem Logos, dem Sohn Gottes gebraucht, habe den Begriff von γένος, υἱὸς nicht in sich und wisse von dem Symbol der Zeugung nichts, — wollen wir der neueren Auslegung nicht trauen, sondern strenge die ältere festhalten, welche ohne Furcht vor Mißdeutung und vor dem Glauben an den Sohn Gottes, in

dem Worte μονογ. das würdigste, richtigste und geschichtlichwohlbegründete Symbol des in der Stelle liegenden Grundbegriffes gefunden hat. Darin stimmen überein alle Väter der Kirche, ältere und neuere, und selbst Arianer sagten, obwohl speculativ nicht ganz richtig, doch grammatisch wahr, διὰ τοῦτο καλεῖται ὁ υἱος μονογενὴς, ὅτι μόνος ἐκ θεοῦ γέγονεν. Die späteren Bestimmungen, wie z. B. die des Johannes Damascenus I, 9. μονογενὴς λέγεται, ὅτι μόνος ἐκ μόνου τοῦ πατρὸς μόνως ἐγεννήθη, der man die Furcht nicht zu irren ansieht, gehören nicht hieher; wohl aber Theodorets Anmerkung zu Röm. 8, 29. μονογ. ἐστιν ὡς θεός, οὐκ ἔχει γὰρ ἀδελφούς, ὡς θεός. Andere Väter halten nur den Begriff der Zeugung fest, beziehen das μόνος auf Christus und behaupten, Christus werde so genannt, weil Alles Gewordene der Creatur nicht gezeugt, sondern geschaffen, gemacht sey. Allerdings ist die göttliche Geburt des Menschen immer nur eine Wiedergeburt. Ohne uns aber hierauf weiter einzulassen, erinnern wir nur an den in den alten Kosmogonien und Theogonien tief zum Grunde liegenden symbolischen Begriff des Zeugens und Erzeugens, wodurch alle physischen Verhältnisse des Werdens in geistiger und leiblicher Hinsicht bezeichnet werden. Das Theologumenon sowohl vom Logos, als auch von dem Sohne Gottes, dem Messias, konnte ohne diesen Begriff weder sich selbst begreifen, noch begriffen werden.

Vers 15. hemmt den schnellen Fortgang der Joh. Begeisterung zum sechszehnten Verse. — Joh. kann nicht umhin, seinem speculativen Ausdruck eine geschichtliche Bezeugung, in dem Zeugniß des Täufers, der jene δόξα noch geschauet hatte, obwohl nur im Charakter des A. T. unterzulegen. Wir befolgen hier Paulus Rath und erklären die in dem angedeuteten Zusammenhange hier stehenden Worte lieber an der Stelle, wo sie den lebendigen Faden der Geschichte, der sie angehören, fortführen. 1, 30. vergl. 27. Da wird das schwierige: οὗτός ἦν, ὃν εἶπον

in diesem Verse deutlicher werden durch Zusammenstellung mit dem οὗτός ἐστι, περὶ οὗ ἐγὼ εἶπον. — Nur das πέπραγε λέγων mit dem in der Form des Präsens die Bedeutung des geschichtlichen Präteritums hervorhebenden μαρτυρεῖ, mag Kenner Hebr. Redeweise an ähnliche Stellen im Alt. und N. Test. erinnern. Die Zusammenhäufung soll nur den Nachdruck des öffentlichen aus voller Ueberzeugung hervorgehenden Zeugnisses bezeichnen. Vergl. Matth. 3, 3. Röm. 9, 27. Joh. 7, 37.

Vers 16. wird nach der gewöhnlichen Lesweise mit V. 15. durch καὶ verbunden. Griesbach billigt dafür das durch viele Auctoritäten geschützte ὅτι. Billigend ebenfalls, das gewöhnliche καὶ wenigstens bezweifelnd, ist Knapps Asteriscus. Unkritisch hält Kühnöl das aufgenommene ὅτι für ein redundans, dessen Interpretament καὶ sey. Paulus will ὅ, τι und dieses statt ὅ, nach 2, 5. 14, 13. 15, 16.; ὅ aber stehe, sagt er, für ὅ, τοιοῦτο ὅν quod nach einem Latinismus so viel, als et hoc, quantum, quantum erat. Wir gestehen, einer so verwickelten Pronominalconstruction kaum folgen zu können; halten sie auch für falsch und dem einfachen Styl des Prologs widersprechend. Eben so wenig können wir das Ueberflüssigkeitssystem von Kühnöl billigen, weder hier, noch V. 17. noch 1. Joh. 3, 20. Vielmehr behaupten wir, das ὅτι verbinde die folgenden Worte des Evangelisten, (nicht des Täufers, dem Chrysost. Theophyl. Erasmus und A. diesen Vers, und 17 und 18 dazu, allzufreygebig mitgetheilt haben,) mit dem Zeugniß des Täufers, Vers 15, so, daß, was der Täufer bezeugt hat, von dem Evangelisten nicht nur bestätigt und erklärt, sondern erweitert wird. Das ὅτι bezeichnet dieses Verhältniß entschiedener, als καὶ; καὶ aber würde von uns nicht anders erklärt werden können. Vielleicht ist καὶ entstanden aus Furcht vor dem doppelten ὅτι.

Ueber das πλήρωμα, welches Hesychius schon durch πλῆθος erklärt hat, und bey welchem die Erinnerung an

das πλήρης V. 12, gar leicht ist, ist viel gestritten und denen, welche dem Ev. allerley fremde Zwecke andichten. Nicht anders, als das πλήρωμα Röm. 15, 29. Col. 2, 9. 1, 19. steht es hier, dem alttest. מלא Psalm 24, 1. wohl entsprechend. Gnostisches ist nichts darin. Luthers Uebersetzung trifft und reicht hin. Das ἡμεῖς πάντες kann nicht weit genug gefaßt werden; wir Alle, die jetzt Lebendigen, gehören dazu, nehmen Theil an jener χάρις. Wozu soll das Allen verständlicht ἐλάβομεν erklärt werden? Καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος bezeichnet das bey ἐλάβομεν unbestimmt gelassene, aber leicht erkennbare Object. Das καὶ ist, wie Grotius richtig bemerkt, exegetisch, und das Lat. et quidem ist am ausdrucksvollsten dafür. Das χάριν ἀντὶ χάριτος, das dem Hebr. חסד תחת חסד nur ungefähr entspricht, wird von Sprachkennern leicht als eine Superlativform anerkannt. Diese Form der Rede ist so natürlich, daß auch unsere Sprache sie aufgenommen hat; Luther übersetzt wohlverständlich: Gnade um Gnade, gemäß unsrem Ein Mahl um's Andere. Grotius aber setzte das ἀντὶ χάριτος gleich dem Hebr. תחת, anstatt, und, indem er unter dem ersten χάριν die Gaben des heil. Geistes, τὰ χαρίσματα, verstand, gab er dem Ganzen den eben so wenig sprachlich, als im Zusammenhange des Prologs erweislichen Sinn, daß Johannes das verdienstlose Empfangen der Geistesgaben aus der Fülle Christi begeistert preise. Clericus nahm das erste χάρις von dem Ev. und dessen Wohlthaten, das ἀντὶ χάριτος aber verstand er von der Danksagung der Empfangenden. Andere Erklärungen der Art, denen weder der Sprachgebrauch noch der Zusammenhang hold ist, verzeichnet Lampe in s. Comm. Er selbst aber bekennt sich mit vielen ausgezeichneten Exegeten, wie Beza, Castalio, Scaliger, Breuz u. A. in der Erklärung des Chrysostomus, Cyrill, Photius und Theophylact. Nach dieser soll, wie Chrys. ganz kurz in den Worten, ἀντὶ τῆς παλαιᾶς τὴν καινὴν, andeutet, unter dem χάριν das neue Test., das Ev., unter dem ἀντὶ χά-

ρετος aber das alte Test., das Gesetz verstanden werden. Neuere Vertheidiger, wie S. H. Möller, der nicht unberühmte Kritiker des P. Commentar, fühlen und erkennen die Härte, die darin liegt *). Aber, obwohl nichts gültiger seyn kann, als der Einwurf, daß χάρις nie und nimmermehr weder im A. noch im N. T. von der Mosaischen Oekonomie verstanden, daß der Beweis dafür weder im Sprachgebrauch, noch in der Vorstellungsweise der heil. Schrift gefunden werden kann; dennoch beeifert man sich jetzt, wie vormahls, im Gesetz den Charakter der Gnade nachzuweisen. Am liebsten aber nimmt man dafür V. 17. die daselbst gegebene Erklärung des Gegensatzes und das beyde Sätze verknüpfende ὅτι in Anspruch. Wer sieht nicht, daß eben V. 17. einen solchen Gegensatz macht, der jene Bezeichnung des Gesetzes als der Gnade gar nicht erlaubt? Die Verbindung durch ὅτι spricht weder dafür, noch dagegen. Die χάρ. κ. ἀληθ. aber V. 17. als die wahrhaftige Gnade, χάρις ἀληθὴς **), die eigentliche und vollkommene, jener alttest. gegenüber zu stellen, und dem χάριν V. 16. zur Erklärung beyzulegen, das ist eine Willkühr, die im Gedräng auch nach dem Falschesten greift.

Die von uns vorher gebilligte Erklärung Luthers, der unter den Aelteren Oekolampad, Musculus, Piscator, Gataker, unter den Neueren Bengel, Tittmann, Kühnöl, Paulus beystimmen, hat allerdings ihre Schwierigkeiten, Entsprechendes wohl, aber nichts Gleiches findet sich im Hebr. Sprachgebrauch; das N. T. hat kein Beyspiel weiter dafür. Der rein Griech. Gebrauch in den von Gataker u. A. angeführten Stellen giebt nur schwankende Auctoritäten. Die aus Theognis, 344. angezogenen Worte ἀντ' ἀνιῶν ἀνίας lassen sich so auslegen, aber nicht ohne

*) Neue Ansichten schwier. Stellen aus d. vier Evang. Gotha 1819.

**) S. Möller, S. 279. Wenigstens würde nach Joh. Sprachgebrauch stehen müssen χάρις ἀληθινή.

eine vermittelnde Wendung. Dennoch, aller dieser Bedenklichkeiten ungeachtet, verharren wir darauf, weil in dem sonstigen Gebrauch des ἀντί, selbst in der allgemeinsten Bedeutung, für, Alles enthalten ist, wodurch sich Luthers Uebersetzung um rechtfertigen läßt. Ob man nun erklärend hinzusetzt: gratiam summam, wie Oekolampad, oder, wie Mustulus, uberrimam, copiosissimam, oder wie Dunäus und Piscator, gratiam gratiā cumulatam, oder endlich, wie Sucer, gratiam gratiae quasi succenturiatam, jugiter succedentem, subinde novam, macht in der Hauptsache keinen Unterschied. Suicer's Auslegung aber erinnert uns vielleicht nicht mit Unrecht an unser, Schritt für Schritt. Am passendsten führt P. an aus Chrysost. de Sacerd. 6, 13. σὺ δὲ μοι ἐκπέμπεις, ἑτέραν ἀνθ' ἑτέρας προντίδα ἐνθεὶς *). Daß aber unter χάριν ἀντὶ χάριτος nach dieser Erklärung mit πλήρωμα recht gut zusammenstimmend, das Evangelium, dessen überfließende Fülle der göttlichen Gnade Jedem klar und gewiß ist, bezeichnet und die neue Heilsordnung durch Christum verstanden wird, erkennt ein Jeder ohne mein Erinnern. Paulinische Stellen hier zu häufen, ist unnütz.

Denen, welche im Gesetz volle Genüge zu haben wähnten, die, wie Luther sie redend einführt, fragen mochten: Was sind denn Moses und die andern Propheten; haben sie denn nichts gethan? — antwortet Johannes, V. 16. erklärend, durch ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη· ἡ χάρις καὶ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο. Sagen wir ὅτι ist hier erklärend, und begründend, wie L. richtig übersetzt, denn: so haben wir das Richtige getroffen. Einfach genug ist diese Verbindung, und eben dieser Einfachheit wegen, die des Gedankens volle Fülle

*) Desto unpassender ist P. Auslegung der streitigen Worte: etwas göttlich wohlthätiges, das statt alles wohlthätigen ist, alles andere übertrifft, z. B. — was uns Moses überliefert hat.

Hat können wir auch hier jener Erklärung des Chrys. von V. 16, muthig widersprechen, als einer dem Joh. Prolog viel zu feinen und spitzfündigen.

Wer sich diese Worte recht ansieht, dem mag, was Paulus, durch seine Erklärung von V. 15 und 16. und durch seine ganze theologische Ansicht irre geleitet, über diesen Vers sagt, nimmer gefallen; das ächtwohlthätige und wohlthuende darin ist gar zu nüchtern für den neuest. Gegensatz zwischen Gesetz und Gnade. Viel wohlthuender und richtiger erscheinen uns die alten wohlbegeisterten Auslegungen des Alex. Clemens, Chrysostomus, Augustin und Luther, deren Keiner die in diesen Worten liegenden Hauptgegensätze verfehlt hat. Daß Gesetz und Gnade und Wahrheit einander gegenüberstehen, wie Moses und Christus, leuchtet ein. Was χάρις καὶ ἀλήθεια im Gegensatz gegen νόμος sey, ist oben erklärt; nirgends ist des alten und neuen Test. Unterschied kürzer und treffender bezeichnet worden. — Wie dort das zornige Gesetz und die Bilder herrschen, hier aber die gnadenreiche Erbarmung, und die bildlose Wahrheit von dem wahrhaftigen göttlichen Seyn und Wesen, man lese Augustin, Luther, welche diesen Gegensatz beyde in sich erlebt haben; Luther hat seine ganze Zeit begeistert, in diesem Gegensatz zu streiten. Besser kann ich es nicht sagen. Besser aber als jene beyden sagen es die Apostel; Johannes in seinem Evangelium, Paulus in seinen Hauptbriefen mit überwältigender Klarheit. Ein besseres Motto, als dieses findet man nicht für die Pauliniſchen Briefe. Bilderreich ist die Erklärung desselbigen, Hebr. 10, 15. ff. vorzüglich aber 12, 18—24. Davor verschwinden die nüchternen, und halbwahren Auslegungen dieser Zeit. — Clemens von Alexandrien, ob er gleich von einer χάρις παλαιὰ redet, macht in diesen Worten noch aufmerksam auf den Gegensatz zwischen διὰ Μωϋσέως und dem dabey wenigstens denkbaren ὑπὸ τοῦ λόγου. Daran dachte Joh. nicht. Aber unstreitig bezeichnet das διὰ hier bey

Moses, wie bey Christus das Verhältniß der Vermittlung, das offenbarende Organ. Richtiger, als jener Gegensatz, ist von Clemens bemerkt worden, Joh. sage von Mosis Gesetz ἐδόθη, von der Gnade und Wahrheit aber durch Christum ἐγένετο, beydes nicht ohne Grund und Gegensatz *). Bey νόμος fordert der Sprachgebrauch das ἐδόθη; wenigstens ist die emphatische Bedeutung nicht nothwendig. Warum aber sagt Joh. ἐγένετο, diesem ἐδόθη gegenüber? Warum gebraucht er hier nicht dasselbe Wort? Das Gesetz, hier das gesammte, nicht etwa bloß cerimonielle, sondern das ganze ethische Gesetz, aber auch nicht Gesetz und Propheten zusammt begreifend, ist im Gegensatz gegen das Evangelium, welches statt des Bildes die wesenhafte Wahrheit, statt des Gebotes, die Kraft der Erfüllung und das Wesen der Gerechtigkeit darreicht, etwas von Außen Gegebenes, außer den Menschen Vorhandenes, nicht Ewiges. Die Gnade und Wahrheit aber, welche den ursprünglichen Zustand des menschlichen Gemüths, für dessen Abfall das Gesetz gegeben ist, wieder herstellt, ist etwas innerlich und von Ewigkeit Vorhandenes, und nur in der Fülle der Zeit Geoffenbartes; ein Gewordenes, dessen ewiger, innerer Mittelpunct Jesus der Christ selber ist. Wie also der Logos in Christo Fleisch geworden ist, so ist durch ihn Gnade und Wahrheit geworden in uns wahrhaft und wesentlich.

Daß dieser Gegensatz das Gesetz nicht aufhebt, sondern nur dessen Zeitlichkeit bezeichnet, leuchtet ein. Eben so wenig hat man mit Beza nöthig zu fragen: Warum Moses, nicht Abraham? Abraham war vor dem Gesetz. Der Mann des Gesetzes war Moses.

Jener Gegensatz wird noch tiefer gefaßt und zugleich erklärt in Vers 18, womit der Prolog seinen vollständigen Schluß gewinnt.

*) Paedag. 1, 7.

Indem Joh. sagt, θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε — giebt er den Grund an, warum Moses nicht mehr, als das Gesetz, das gegebene, bringen konnte. Das Gesetz, das sittliche in seinem ganzen Umfange, ist nur eine Offenbarung des in Wolken verhüllten, verborgenen Gottes; das Gesetz zu geben, dazu bedarf es keines Schauens. Nur so weit die mittelbare Erkenntniß Gottes reicht, die Erkenntniß seiner einzelnen ethischen Beziehungen zur Welt, reicht das Gesetz. Wo die unmittelbare Erkenntniß Gottes beginnt, versinkt es in der Liebe, die als Einheit mit Gott, als volle Gemeinschaft mit ihm, des Gesetzes Erfüllung ist. Aus dem unmittelbaren Schauen Gottes in der Liebe gehen hervor Gnade und Wahrheit, nicht das Gesetz, das, wo es allein herrscht, der Bilder nicht entbehren kann.

Auf diese Weise, bald mit, bald ohne Erkenntniß des tieferen Grundes, bestimmen die Meisten dieser beyden Verse (17. 18.) Zusammenhang. Andere anders. Einige erklären, wie Lampe berichtet, diese Worte so: Was ich vom Logos gesagt habe, weiß ich von ihm selbst, dem Eingebornen, der aus des Vaters Schooß herabgestiegen und es uns verkündigt hat. Schon Lampe bemerkte, deutete wenigstens an, V. 15. sey dieser Erklärung abhold.

Das: Gott hat Niemand jemahls gesehen, beziehe sich auf die Vorstellung des A. T., ja der ganzen alten Welt und auch des Christenthums, daß des verborgenen Gottes Antlitz den Sterblichen verhüllt sey. Durch Stellen, wie Exod. 33, 20. ff. Sir. 43, 31. 42, 15. 25. auch durch das, was schon Pfanner in seiner Theol. gent. 2, 19. aus den Profanscribenten gesammelt hat, gewinnen diese Worte Klarheit und einen geschichtlichen Grund. Das ὁρᾶν ist nicht von dem symbolischen Schauen zu verstehen: dieses ward den Sterblichen gewährt, der Urwelt im reichen Maaß. Erkennen, zumahl das obenhin gesprochene, ist es auch nicht. Das tiefste Erkennen ist eine Folge des ὁρᾶν; offenbar ist das

unmittelbare Schauen des Geistes damit gemeint. Suidas erklärt die Joh. Worte, ἔγνω τρανῶς. Das N. T. spricht von einem Schauen Gottes, Matth. 5, 8. οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ — ὄψονται τ. θεὸν. Aber man übersehe das Futurum nicht; auch vergleiche man 1. Kor. 13, 12., welche Stelle die neutest. Ansicht aufs klarste ausdrückt. Nur den Unsterblichen und Seligen ist's erlaubt, Gott zu schauen.

Einige, wie Clericus, urgiren das Präteritum ἑώρακε und meinen, es beziehe sich auf die Zeit vor Christo. Schon recht; aber nur Christus hat Gott geschauet; in ihm schauen wir nur das Antlitz Gottes, seine δόξα, seine volleste Offenbarung; durch ihn gelangen wir einst zum Schauen. Das ist neutest. Ansicht. Die einst im A. T. zu den Vätern versammlet wurden im Glauben, schauen, was sie bildlich geschauet als Sterbliche, ohne Bild im Zustande der seligen Unsterblichkeit. Cavendum est, sagt Lampe, ne cognitionis dei in credentibus V. T. defectum nimium extendamus.

Der gewöhnliche Text hat im folgenden: ὁ μονογενὴς υἱὸς. Griesbachs Variantensammlung belehrt uns, daß namentlich viele Alex. Zeugen θεὸς lesen. So zwey Gr. Codices, auch die gewichtvolle erste Syr. Uebersetzung; die zweyte las es am Rande; auch die Anth. — Irenäus in der älteren Lat. Uebersetzung hat es ebenfalls, aber man findet auch filius, und filius dei. Aus den späteren Griechen ging deus in die alte Lat. Version zum Theil über. Spätere Lateiner halten darauf. Origenes las υἱὸς einmahl, die Editionen aber streiten mit einander. So lasen mehrere Griechen. Clemens gar υἱὸς θεὸς. Victorin las weder υἱὸς noch θεὸς. Daraus zu schließen, es habe ursprünglich weder υἱὸς, noch θεὸς gestanden, war für Semler nicht zu kühn. Wie die durchaus verwerfliche Leseart θεὸς entstanden sey, hat Paulus gut gezeigt. Wir möchten aber, aus dem Variantenhaufen und der Leseweise bey Clemens zu schließen, υἱὸς nicht geradezu verwerfen.

Geradezu aber verwerfen wir die erklärenden Zusätze bey μονογενὴς, als da sind, ἀλλ', nisi (εἰ μὴ), und das ὁ ὤν. S. Griesbach.

Wer υἱὸς nicht liest, muß es nach 3, 18. auf jeden Fall ergänzen.

Von dem Eingeborenen Sohne heißt es, ὁ ὢν εἰς κόλπον τ. πατ. Dieses bildlichen Ausdruckes Grund ist die Sitte der Alten, wie sie mit den Freunden zu Tisch lagen. Zunächst dem Herrn des Gastmahles, dem Wirthe, und zwar ihm zur Rechten, lag der innigste, der geehrteste Freund. Mit der linken Seite ruhete er auf den Polstern, die Füße hinten; das Haupt lehnte sich hinüber an den Busen des Gastfreundes; 13, 23. 21, 20. Luk. 16, 22. Plin. Briefe 4, 22. Wie die Lateiner das in sinu alicujus esse, oder in gremio, von der innigsten, vertrautesten Freundschaft und Liebe gebrauchen *), so in demselbigen Sinn steht hier ὁ ὢν εἰς τ. κόλπον τ. π.. Wir wollen nicht hart widerstreben, wenn Andere, aber aus besseren Gründen, als bisher geschehen, das Bildliche dieser Stelle zu erklären versuchen aus der liebkosenden Sitte der Aeltern, die Kindlein im Busen (in sinu, parte anteriori vestis laxioris) zu tragen **). — Auf jeden Fall soll unter ὁ ὢν εἰς τ. κ. τ. πατρὸς, der Vertrauteste, der Geliebteste verstanden werden, der des verborgenen Vaters Angesicht schauet, in unmittelbarer Nähe ***). Die Erinnerung hiebey an Prov. 8, 30. Sir. 24, 3—8. ist ganz an ihrem Ort. — Das auffallende εἰς, wofür 13, 25. Luk. 16, 22. ἐν stehet, will Kühnöl auf die neutest. Verwechselung beyder Präpositionen schieben. Besser, obwohl ohne Beyspiele, erklärt Paulus das εἰς durch gegen, weil der Freund zu

*) Cicero sagt Epp. 14, 4.: tu vero sis in sinu semper et complexu meo.

**) S. Wetstein zu d. Stelle.

***) Wem fällt nicht das Deutsche Busenfreund dabey ein? In dieser und ähnlichen Stellen hat die Deutsche Redeweise ihren Grund.

Tisch liegend sich an den Busen des Freundes anlehnte, sein Haupt sich gegen denselbigen hin aufrichten konnte. Schwieriger ist, zu entscheiden, ob, wie Bengel, Semler und Andere wollen, das ὤν, obgleich Particip der gegenwärtigen Zeit, die Bedeutung des Imperfectums in sich aufnehmen solle oder nicht. 3, 13. finden wir dasselbige. Cap. 9, 25.; aber nicht 6, 62. — 1. Joh. 1, 2. beweiset etwas für jene Auslegung. Vorzüglich beruft man sich auf die Hebr. Participialconstruction. Konnte Joh. aber 6, 62. und 1. Joh. 1. 2. anders schreiben, so muß er wohl hier und 3, 13. einen besondern Grund dazu gehabt haben. Paulus sucht in seinem Comment. die Bedeutung des Präsens beizubehalten; und allerdings läßt sich dafür anführen, daß, da Christus, nachdem er sein Werk auf Erden vollbracht, in die Fülle der Gottheit zurückgekehrt ist, und nun sitzet zur Rechten Gottes, des Vaters, Joh. der Ev., als er dieß schrieb, sich ihn so denken konnte. Widerstrebte nicht 3, 13. zu sehr, wir wären dieser Ansicht nicht abgeneigt. So aber, müssen wir uns damit behelfen, zu bemerken, daß das Neutest. Präsens, keine strenge Form der gegenwärtigen Zeit, sich gar zu leicht in den Aorist zu verlieren pflegt. Am allerschwankendsten sind in Beziehung hierauf die Neutest. Participien, an deren Verwirrung das Hebr. Element große Schuld hat.

Nachdrucksvoll steht das ἐκεῖνος, um so mehr, da die Construction es nicht fordert. Bey ἐξηγήσατο fehlt das Object. Sollen wir θεὸν ergänzen aus dem Anfang des Verses? Zu hart, und das ἐξηγήσατο erlaubt es nicht. Kühnöl ergänzt, wie viele ältere Ausleger, τὰ τοῦ θεοῦ, und erklärt dieß wieder eben so allgemein von den Rathschlüssen, dem Willen Gottes. Bestimmteres und Tieferes fordert der Zusammenhang von V. 17 u. 18. Auf ὁ νόμος διὰ Μωϋσέος ἐδόθη haben wir vorher mit allem Recht bezogen: θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε. Dieses ἐκεῖνος ἐξηγήσατο kann nur aus seiner nothwendigen Beziehung auf ἡ χάρις κ. ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ

ἐγένετο das zu ergänzende Object entnehmen: τὴν χάριν καὶ τὴν ἀλήθειαν. Lampe will gar nichts ergänzt haben; das Wort ἐξηγεῖσθαι, meint er, sey hinreichend zur Bezeichnung der Würde Christi; es stehe fast neutraliter, wie regnat für rex est, und erinnere an Hiob 33, 23., wo Christus מליץ genannt werde *). Das Unrichtige und Emphasensüchtige darin abgerechnet, sieht man, daß Lampe eine Ergänzung des Objectes, wenn auch nicht schreibt, doch denkt. Unserer Erklärung am nächsten kommt Semlers Ansicht der Stelle **). Paulus, nachdem er in der Erklärung von ἐξηγεῖσθαι einen hohen Schwung genommen, senkt sich bey der Bezeichnung des Objectes allzusehr herunter, und spricht von göttlichen Exegesen Christi auf eine Art, die Niemand dafür anerkennen wird, nicht einmahl für eine ἐξηγήσεις dieser Joh. Worte.

Ueber das Wort ἐξηγήσατο so eilig hinwegzulaufen, wie Kühnöl, mit der Bemerkung, daß es so viel sey, als ἀπεκάλυψε, Matth. 11, 27., daß die Alexandrinischen Ausleger des A. T. das Hebr. הודה Lev. 14, 57. so übersetzt, Hesychius aber dafür ἡρμήνευσε als gleichbedeutend angegeben habe, das können wir vor Lampe's, Wetsteins und Paulus tieferen Andeutungen durchaus nicht verantworten ***). Auch ist es uns nicht erlaubt, leichtsinnig zu vergessen, was in seiner Symbolik und Mythologie Creuzer darüber Gutes und Treffliches gesagt hat.

Fragt man zuerst die alten Lexikographen †), so erhält man überall die Antwort, ἐξηγεῖσθαι und καθη-

*) S. Ges. Lex. נגד 3; vergl. Knappii scripta v. argum. S. 142. ff.

**) S. Paraph. S. 37. Quid tandem? Sic deus dilexit mundum etc.; deus spiritus est, talia — — — Luther übersetzt: hat es uns geoffenbaret. Beydes es und uns ist richtig getroffen. Unter dem es versteht aber Luther, laut seiner Erklärung, die Gnade und Wahrheit. Uns wird nirgends im Gr. gefunden.

***) S. Lampe. S. 397. not. r. worin fremde und eigene Gelehrsamkeit vereinigt ist. — P. exc rpirt den Wetstein.

†) Hesychius sagt außer dem, was Kühnöl anführt, ἐξηγητὴς

γεῖσθαι sey der Kunstausdruck für das Erklären und Auslegen heiliger Dinge. Ein alter Scholiast bemerkte, ἐξηγήσεις sey die διασάφησις θείων *). Herodot, und wie viele Schriftsteller nach ihm, — vorzüglich Plutarch, — gebrauchen das Wort bald von der Erklärung und Bedeutung äußerer Heiligthümer, bald von der Auslegung mysteröser Symbole, göttlicher Zeichen, Orakel, Gesetze, selbst der dunklen Traumwelt **). So viel man sieht, waren die Exegeten heiliger Dinge mehr als Propheten, mehr, als die weissagenden Seher (μάντεις), im höchsten Sinne des Wortes Hierophanten ***). Aber ihr charakteristisches Merkmahl war dieß, daß sie in klaren, verständlichen Worten Geschauetes deuteten, geistiges Verständniß öffneten, und nicht in verhüllten und verhüllenden Worten, sondern in unverhüllten λόγοις den göttlichen Logos entfalteten †), und zur Erkenntniß desselben, in welcherley Art von Erscheinungen er sich auch kund gethan,

---

ὁ περὶ ἱερείων καὶ διοσημείων ἐξηγούμενος. Pollux 8, 124. Vergl. Suidas, und das Etymol. M. S. Wetstein z. d. St.

*) Zu d. Electra des Sophocles 426. Ein anderes Scholion unterscheidet ἐξηγήσεις ἐπὶ θείων von der ἑρμηνεία ἐπὶ τῶν τυχόντων. Sophoc. Ajax 319.

**) Vergl. Platons Gesetze 12, 958. Plutarch Camillus 144. Lucian Pseudomant. 49. Sehr richtig ist Dionys. Hal. II, 73. τοῖς ἰδιώταις, ὁπόσοι μὴ ἴσασι τοὺς περὶ τὰ θεῖα ἢ δαιμόνια σεβασμοὺς, ἐξηγηταὶ γίνονται καὶ προφῆται. Auch eine Stelle bey Pausanias B. 5. ist nicht unwichtig. Daselbst wird von den Hybläern in Sicilien gesagt, sie seyen τεράτων καὶ ἐνυπνίων ἐξηγηταί.

***) Bey Herodot heißt es einmahl, ἔπεμπε θεοπρόπους ἐς ἐξηγητέας. Vergl. Genes. 41, 24. Sept. der Mantis exegesirte: dieß war sein höheres Geschäft. So unterscheidet eine Ciceronianische Stelle die vates, und die in sacris, initiisque tradendis divinae mentis interpretes. Fragm Noct. Auch sagt Cic. pro domo 41.: Accepi pontificis in religionibus suscipiendis caput esse interpretari, quae voluntas deorum immortalium esse videatur.

†) Vom Apollo sagt Plato, er sey der πάτρως τῶν Ἑλλήνων ἐξηγητής. Auch Aeschylus nennt ihn den Propheten des Jupiter. Merkwürdig aber ist, daß von Numa gesagt wird, bey Dionys. 2, 23., τὰ θεῖα ἐξηγήσασθαι σοφὸς ἐν λόγοις. Und nicht zu vergessen ist, daß Servius zu Aeneis 4, 608. sagt, interpres — h. e. mediatrix et conciliatrix.

Anleitung gaben. Dieſes hohe Geſchäft ward in der urälteſten und älteſten Zeit den Prieſtern verliehen, gottgeweiheten Männern, welche dem unerleuchteten Volk Verehrung, Anbetung und Erkenntniß göttlicher Dinge darzubringen berufen waren. „So erzählt," dieß ſind Creuzers Worte, „Herodot (2, 49. vergl. 6, 135. 7, 183.) von Melampus, dem Sohne des Amythaon, er habe zwar zu der Benennung und zu dem Dienſte des Dionyſus Anleitung gegeben, ἐξηγησάμενος, jedoch nicht die ganze Lehre im Zuſammenhange gewieſen, ἔφηνε, ſondern die nachfolgenden Weiſen hätten ſie vollſtändiger vorgewieſen, ἐξέφηναν; hingegen zu andern Theilen dieſer Feyer habe er gute Anleitung gegeben κατηγησάμενος. — So wie die Ausdrücke, fährt Er. fort, φαίνειν, ἐκφαίνειν, ἀναφαίνειν ganz dem Sinne des Geſichts angehören, ſo bezeichnen dieſe, ἐξηγεῖσθαι, καθηγεῖσθαι das Geſchäft der heiligen Erklärer. Zuvörderſt freylich heißen diejenigen ἐξηγηταὶ, die das Aeußere der Merkwürdigkeiten einer Stadt, oder eines Tempels Wißbegierigen zeigten, und die man in ſo weit auch περιηγηταὶ nannte; insbeſondere jedoch Perſonen höherer Beſtimmung, die den Laien mit dem Göttlichen in Einverſtändniß ſetzten, die die Zeichen des Himmels und die Merkzeichen in den Opferthieren wieſen und die Orakel deuteten." —

Indem wir nun zu den Johanneiſchen Worten zurückkehren, wollen wir keinesweges behaupten, der Evangeliſt habe ſich dieſem Sprachgebrauch mit beſonderer bewußtſeynvoller Abſicht gefügt. Sondern unbewußt hat er ein Wort gebraucht, wodurch das Weſentliche der Offenbarung Chriſti aufs beſte bezeichnet wird. Denn, indem das ἐξηγήσατο in Verbindung mit jener χάρις καὶ ἀλήθεια, die durch Chriſtum geworden iſt, uns an den alterthümlichen Gebrauch und Gegenſatz erinnert, macht es uns, ſo viel unter uns nicht bloße Periegeten, ſondern wirkliche Exegeten ſeyn wollen, aufmerkſam darauf, daß Chriſtus,

als das Haupt aller Exegeten, nachdem er von Ur an und unaufhörlich des verborgenen Vaters Antlitz unmittelbar geschauet, darnach als menschgewordener Logos nicht in dem Bildlichen und Vorbildlichen, sondern in der wahrhaft gewordenen Offenbarung, klar und in verständlichen Worten und Thaten Gottes Gnade und Huld gelehrt und gewiesen hat. Das Evangelium des Johannes aber ist in so fern nichts anders, als die geschichtliche Darlegung und apostolische Bezeugung jener Offenbarungen und heiligen Exegesen des Eingeborenen vom Vater.

Daß Joh. sich darin nicht als ein bloßer Perieget, sondern als ein wahrhaftiger Exeget beweisen wolle, deutet der Prolog an; daß er sich als ein solcher bewiesen habe, zeigt das Evangelium, welches wir nun in seinem reingeschichtlichen Theile nach dem Sinne des höchsten Exegeten auszulegen versuchen wollen.

Bedürfte es einer Entschuldigung, daß wir in der Auslegung dieses Prologs so lange verweilt haben, ja, daß wir, lockt uns gleich die Geschichte und Lehre des göttlichen Interpreten, selbst jetzt ungern davon scheiden, als wäre immer noch Vieles vergessen, was gesagt, noch nicht erkannt und betrachtet, was klar und offenbar werden muß: was können wir Besseres dafür anführen, als was die Alten zur Entschuldigung ihrer unaufhörlichen Auslegungen des Hexaemeron anführen, daß darin Grund, Wurzel und Summa der ganzen Theologie sey? Dort ist nur der alttest. Theologie Grund und Wurzel: hier ist mehr, denn dieß! *) Ein Alter, ein Platoniker, hielt den Prolog goldener Buchstaben werth **); Franz Junius bekennt ***), des Ev. Anfang habe ihn, aus einem Liebhaber atheistischer Thorheit, zum Freunde Christi gemacht;

*) Luther sagt: Es sind wohl kurze Worte; aber darinnen ist der ganze Inhalt der Christlichen Lehre und Lebens begriffen.
**) S. Augustin. de civit. dei. 10, 29.
***) Im Anhang seiner Lebensbeschreibung. s. Lampe 1, 287.

von Alters her haben denselbigen mit besonderem Fleiß ausgelegt und eifrigst betrachtet die ausgezeichnetsten Lehrer der Kirche, Väter und Häupter theologischer Wissenschaft aus allem Volk und jeglichem Bekenntniß *). Goldene Buchstaben haben wir nicht, goldene Worte zu spenden vermögen wir auch nicht; was wir vermocht haben, mit klarem und heitern Sinn, frommem Herzen und wohlerworbener Gelehrsamkeit, damit haben wir des Ev. Anfang unter Gottes gnädigem Beystand zu schmücken gesucht. Vielleicht, daß wir einst von dieser Auslegung sagen was Augustin in seinen Retractationen von seiner Erklärung der Genesis: „darin ist mehr gesucht, als gefunden, vom Gefundenen nun wenig bewiesen, das andere so aufgestellt, als wäre es noch zu untersuchen.“ Oder vielmehr, was hindert, Augustins Worte schon jetzt zu den unsrigen zu machen? —

I, 1—18.

Im Anfang war das Wort, und das Wort war bey Gott, und Gott war das Wort. Dasselbige war im Anfang bey Gott **). Alle Dinge sind durch dasselbige geworden; und ohne dasselbige ist nichts geworden, was da geworden ist. In ihm war Leben, und das Leben war das Licht der Menschen. Und das Licht schien in der Finsterniß, und die Finsterniß ergriff es nicht (nahm es nicht auf).

Es ward ein Mensch, gesandt von Gott; der hieß Johannes. Derselbige kam zum Zeugniß, daß er zeugete von dem Licht, auf daß alle durch ihn glaubeten. Nicht er war das Licht; sondern, daß er zeugete von dem Licht. Das wahrhaftige Licht, welches jeglichen Menschen erleuchtet, war (nah) kommend in die Welt. In der Welt war es,

*) S. Lampe 1, 288.

**) Die Schwierigkeit, Gott ohne und mit dem Artikel, oder im Sinn den verborgenen und offenbaren Gott zu unterscheiden, überwindet unsere Sprache nicht.

und die Welt ist durch dasselbige geworden; und (aber) die Welt erkannte ihn nicht. Er kam in sein Eigenthum, und die Seinen nahmen ihn nicht auf. Wie viele ihn aber aufnahmen, denen gab er Macht, Kinder Gottes zu werden, wofern sie an seinen Namen glauben; welche nicht aus dem Geblüt, noch aus dem Willen des Weibes, noch aus dem Willen des Mannes, sondern aus Gott geboren sind.

Und das Wort ward Fleisch, und wohnete unter uns, (und wir schaueten seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit, als des Eingeborenen vom Vater,) voller Gnade und Wahrheit. Johannes zeuget von ihm, ruft und spricht: Dieser war es, von dem ich sagte: Der nach mir kommen wird, ward vor mir, denn er war eher, als ich. Und aus seiner Fülle nahmen wir Alle Gnade um Gnade. Denn das Gesetz ist durch Mosen gegeben; die Gnade und Wahrheit ist durch Jesum Christum worden. Niemand hat Gott gesehen jemahls; der Eingeborene, in des Vaters Schooß, der hat (es) verkündiget.

---

be.

---

*) L.
der
**) S.
***) Im

Zweyter Abschnitt.

1, 19. — 2, 12.

Die Hauptpuncte des hier Erzählten sind leicht angegeben. Den beyden öffentlichen Zeugnissen des Täufers von Jesu Christo, 1, 19—34. folgt die Erzählung, wie Andreas, (Johannes, der Evangelist,) Petrus, Philippus und Nathanael Jünger Christi geworden, 1, 35—52. Auch diese gläubigen, nachfolgenden Jünger sind Zeugen und bekräftigen des Täufers Zeugniß. Am Schluß dieses kurzen Abschnittes steht die wunderbare Geschichte von dem ersten Zeichen des Herrn und seiner Herrlichkeit auf der Hochzeit zu Kana in Galiläa. 2, 1—13. Alles dieß scheint kurz nach einander, das Letzte aber unmittelbar vor dem ersten Osterfeste während der Lehrzeit Christi, vorgefallen zu seyn. Der chronologische Schlußpunct ist sicher und bestimmt genug bezeichnet: wie aber ist es mit der Zeitbestimmung des Anfangs? Vergleicht man die Parallelstellen Matth. 3, 1—4, 22. Mark. 1, 1—20. Luk. 3, 1—4, 15., welche, wie es scheint, von einem Ende der Joh. Erzählung bis zum andern ausreichen: so kann man als den ungefähren Anfangsgrund dieses Joh. Abschnittes die von den andern Evangelisten genauer erzählte und chronologisch bestimmte Taufe Christi annehmen. Ob aber, was hier 1, 19—28. von dem ersten öffentlichen Zeugniß Joh. d. T. erzählt wird, vor, oder nach der Taufe vorgefallen sey, darüber läßt sich am besten bey 1, 28. streiten und entscheiden.

*) I, 19—28.

Das *Kai* am Anfang wird von den Exegeten mit Recht als eine particula transeuntis bezeichnet, und am beſten durch das autem der Lat. wiedergegeben. Die Beziehung dieſer Worte auf V. 7. 8. 15. iſt klar und augenſcheinlich. Darüber aber muß geſtritten werden, in welchem Verhältniß das ὅτε zu dem Vorhergehenden und dem Folgenden ſteht. Hergebracht iſt, ὅτε auf αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία zu beziehen und den Satz am Ende dieſes Verſes zu ſchließen. Paulus aber verſucht, wie früherhin ſchon Piſcator **), das ὅτε — — als einen neubeginnenden Vorderſatz, welchem das καὶ ὡμολόγησε u. ſ. w. als Nachſatz folge, darzuſtellen; die Worte des Anfangs, bis Ἰωάννου, ſeyen, meint er, die Ueberſchrift des ganzen Abſchnittes, I, 19—36. — Wäre Johannes ein Liebhaber periodiſcher und wohlverſchlungener Wortſtellungen, wir würden Trotz dem hinderlichen καὶ V. 20. jener Anſicht beytreten. Johannes aber liebt das Einfache, ſelbſt wenn es unperiodiſch ſich darſtellt. Auch

*) Lampe theilt das ganze Ev. in zwey Haupttheile; der Scheidungspunct iſt 12, 50. Bis dahin, meint er, werde Bericht gegeben von den Erfolgen und Wirkungen des öffentlichen Amtes Chriſti; von da an aber werde der leidensvolle und glorreiche Ausgang des Lebens Chriſti erzählt bis an das Ende. Im erſten Theile werde, was die drey erſten Evangeliſten ausgelaſſen, ergänzt, wie Jeſus Chriſtus umhergegangen ſey, wohlgethan und erleuchtet habe überall im Jüdiſchen Land. Vorzüglich erzähle Johannes die Wanderungen Chriſti in Judäa, und ſeine Feſtreiſen nach Jeruſalem. Solcher Wanderungen, wonach ſich der erſte Theil des Ev. am beſten abtheilen laſſe, ſeyen acht, und zwar folgende: Die erſte ſey erzählt, I, 19—2, 12; die zweyte, 2, 13—4, 54; die dritte, 5; die vierte, 6; die fünfte, 7, — 10, 21; die ſechste, 10, 22, — 42; die ſiebente, 11, 1 — 54; die achte, 11, 55 — 12. — Es iſt aber klar, daß nicht die Wanderungen, ſondern die Feſte, die ruhenden chronologiſchen Puncte der Joh. Erzählung ſind. Den Inhalt darnach zu beſtimmen und abzutheilen, entweder nach den Wanderungen, oder nach den Feſten, iſt unſtatthaft. Auf den Werken und Worten Chriſti, wie dieſe ſich aneinanderreihen und zum Höchſten fortſchreiten, darauf ruhet des Johanneiſchen Evangeliums innerer Plan.

**) S. Wolfii Cur. Tom. II. p. 793.

ist's seine Art nicht, das καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ — — — ohne bestimmte Anknüpfung dessen, worauf das αὕτη hinweist, ledig und bloß hinzustellen. In allen solchen Stellen folgt immer entweder ὅτι oder ἵνα; hier, wo die Erklärung historischer Art ist, kann das ὅτε nach Johanneischer Weise gar nicht entbehrt werden. Außerdem kann man aus 17, 12. schließen, daß, wenn ὅτε voransteht im Johannes, der Nachsatz nicht durch das Hebräische καὶ gebildet wird, sondern seine reine Griechische Form beybehält. Die ähnlichscheinende Construction Luk. 2, 21. kann hier nicht angezogen werden; gleich darauf, V. 22., construirt Lukas, wie Johannes. Wir bleiben also der hergebrachten Ansicht getreu und schließen den ersten Satz mit Vers 19.

Unter den Juden, οἱ Ἰουδαῖοι, versteht man mit Recht das Synedrium zu Jerusalem. Der Beysatz ἐξ Ἱεροσολύμων, er mag nun zu ἀπέστειλαν, oder richtiger zu οἱ Ἰουδαῖοι gezogen werden, giebt dieser Erklärung ihre Gewißheit. In andern Stellen drückt sich Johannes bestimmter aus; 7, 1. 18, 12. 7, 26. Nur 11, 47. hat er das bezeichnende Wort συνέδριον in einer allen Griechen leicht verständlichen Beziehung.

Der hohe Rath, das Synedrium zu Jerusalem, hat seinen Ursprung nicht in Stellen, wie Num. 11, 16. Deut. 17, 8., wo man ihn oft gesucht hat. Wir finden dieses Institutes Ursprung 2. Chr. 19, 8. ff. Erst als die wohlgeordnete Mosaische Theokratie untergegangen war, konnte es entstehen; es war von Anfang an ein Abbild des Mosaischen Urbildes der Theokratie, und gab dem Volke statt der lebendigen Gottesherrschaft ein hierarchisches Regiment. Oben an im hohen Rath der zwey und siebenzig Priester, Aeltesten und Gesetzausleger stand als Ordner aller Angelegenheiten der Hohepriester. Ursprünglich ordnete das Synedrium so Weltliches, als Geistliches; mit Weisheit und Kraft sollte es richten und entscheiden. Die Königsherrschaft der Makkabäer, der Idu-

mäer, zuletzt die Gewalt der Römer, — sie alle lähmten und beschränkten die Gewalt des Synedriums. Am Ende blieb ihm nur die richterliche Verwaltung der kirchlichen Angelegenheiten, die geistliche Policey. Als Volk und Priester gleich schlecht waren und die geistliche Herrschaft nur hierarchisch im schlechtesten Sinn, in den Zeiten heilloser Verwirrungen, beschleunigte das Synedrium nur den Fluch, den nothwendigen Untergang des Volkes. Durch Pharisäismus suchte es nur das verfinsterte Judenthum, auf welchem der Fluch des Hochmuths, des Buchstabens und der Satzungen ruhete, und in demselbigen sein hierarchisches Ansehn festzuhalten und zu behaupten, — die Finsterniß im Kampf mit dem Licht! Das pharisäische Synedrium ward Haupt und Heerführer des blutigen Kampfes zwischen Christo, seinem Evangelium, und der das Heil im Glauben verschmähenden Welt. Dieser Kampf, dessen Geschichte bis an das Ende Johannes mit Meisterhand gezeichnet hat, beginnt mit dieser Gesandtschaft der Priester und Leviten zu Johannes, dem Täufer.

Nur das Synedrium hatte das Recht, den prophetischen Johannes zu prüfen und nach gesetzlicher Untersuchung über seinen Beruf zu entscheiden, ob er aus Gott sey, oder nicht. Die vom Geiste Gottes Verlassenen richteten über den vom Geiste getriebenen Propheten; der Buchstabe des Gesetzes, Deut. 18, 21. 22., und dessen traditionelle Deutung, nicht der Geist Gottes, berechtigte sie dazu.

Johannes, der rauhe, strenge Prophet, war im Volk, das je länger, je mehr auf Erlösung harrete, hinlänglich bekannt; vor der zuströmenden Menge, die ihn in der Wüste aufsuchte, hatte er schon längst mit dem Blitz und Donner seiner strafenden und verheißenden Rede die Gemüther aller Stände des Volkes geschreckt und gewaltig erregt. Selbst Pharisäer und Sadducäer waren gekommen, sich taufen zu lassen. Wie leicht konnte unter dem weltlich und geistlich geplagten, hart bedrängten Volke der Funke

es prophetischen Wortes von dem nahen Messias und essen Reich in helle Flammen des Aufruhrs und der Empörung auflodern gegen weltliche und geistliche Tyrannen. Die Mitglieder des Synedriums waren die verantwortlichen Führer des Volkes. War Johannes ein falscher, trügerischer Prophet, dem die Menge leicht getäuscht folgte, — was mußte das Synedrium fürchten! Land und Leute, die längst liebgewonnene Herrschaft, mußten sie unfehlbar verlieren. War aber Joh. wirklich von Gott gesendet, dem Buchstaben, den willkührlichen Satzungen ihrer Phantasie und ihrer Hoffnungen gemäß erschienen; ja war er vielleicht gar der ersehnte Messias selbst, dessen Ursprung dunkel, dessen Auftritt plötzlich und wunderbar seyn sollte: welch' ein Glanz ging dann über sie auf und ihre oberste Herrschaft; wie gern hätten sie dann unter Allen zuerst und ohne Zögerung und Gefahr geglaubt an den neuen König von Israel, der sie von dem Arm der Römer befreyen sollte!

Aus der Art, wie die Fragenden fragen, wie sie halb scheu, halb ihrem gesetzlichen Ansehn wohl vertrauend, die genügende Antwort, die längst gewünschte, dem Johannes zu entwinden suchen, sieht man, daß das Synedrium theils durch Furcht, theils aber und am meisten durch Hoffnung gereizt und getrieben wurde, seine Diener zu Johannes auszusenden an den Jordan, wo er taufte.

Der Evangelist zeigt in seinem Evangelium aufs Beste, wie der hohe Rath erst, da er sich in allen seinen Hoffnungen und Wünschen getäuscht sah, in vollem Zorn gegen Christus den wahrhaften Messias entbrannte, und theils aus wirklicher, theils aus erheuchelter Furcht nicht eher ruhete, als bis er den Herrn an's Kreuz geschlagen.

Sie senden zu Joh. d. T., heißt es, Priester und Leviten, *ἱερεῖς καὶ Λευίτας*. Heinsius meinte, hier sey eine Hendiadyn, weil nur aus dem Stamme Levi die Priester genommen und im A. T. beyde Namen als dasselbige bedeutend gebraucht werden. — Aber da nur die Leviten

aus dem Hause Aaron die gewöhnlichen Priesterdienste verrichteten, die übrigen aber des Stammes nur den niederen Tempeldienst verwalteten, als Handlanger und Wächter, so steht hier wohl geschieden, Priester und Leviten. Das Synedrium hatte zu seinen gewöhnlichen Sendungen und Beschickungen sogenannte ὑπηρέται zum Dienst. Joh. 7, 45.; hier in diesem außerordentlichen Falle, wo der Gegenstand der Untersuchung kirchlicher Art war und Kenntniß des Gesetzes gefordert wurde, sendet es Priester und Leviten, die Diener und Wächter des Tempels. Die Abgeordneten waren nach V. 24. aus der Secte der Pharisäer, also aller Satzung und Gesetzesauslegung kundige Männer.

Nach Hebr. Art steht hier die directe Frage, σὺ τίς εἶ; daß das τίς ursprünglich bestimmter gefragt habe, sieht man aus des Täufers Antwort. Dieser aber war, nach alter Propheten Sitte, im Reden karg und kurz.

Damit der Nachdruck des öffentlichen, prophetischen Zeugnisses recht klar werde, giebt Joh. der Ev. dem Gedanken des ὁμολόγησε eine doppelte und dreyfache Form.

Das dem Hebr. כי entsprechende ὅτι ist, wie oft es auch eine directe Rede beginnt bey Griechen und Hebräern, doch stets Zeichen einer Ellipse; das Lat. profecto ist zu ungenau für ein solches ὅτι. Offenbar ist die absolute Negation in der Antwort des Johannes auf die ausführlichere Frage der Priester und Leviten hier ausgelassen, und was hier steht, ist nur als bestimmtester Grund jener Negation zu betrachten.

Es ist sehr wahrscheinlich, daß das etwas verstärkte ἐγὼ vor οὐκ εἰμὶ zu stellen sey. Viele Auctoritäten stellen es dahin nach der Regel, das nachdrucksvolle Wort müsse voranstehen. Aber, wie oft irrt man sich darin; wie oft zumahl in kurzen Reden erhebt sich das nachdrucksvolle Wort erst am Schluß! Gewiß ist's also nicht. Die nachdrückliche Negation, die jetzt voransteht, hätte

leicht verlieren können durch das vorangestellte ἐγὼ. Am nachdruckvollsten hätte es hinter οὐκ gestanden. Dahin aber stellt es keine Lesart.

Aus der Antwort des Täufers sieht man übrigens deutlich genug, wie die Fragenden zuerst die Frage der Hoffnung vorangestellt haben mögen. Ungewiß und uneins über den Geburtsort des Messias, konnte das Synedrium in der Auslegung und Anwendung der alttestamentlichen Weissagungen auf die Gegenwart und den vorliegenden Fall sich leicht irren lassen durch die bekannte Abstammung der Elisabeth aus der Familie Davids. Sie war eine Verwandte der Maria, Luk. 1, 36., zwar von den Töchtern Aaron, Luk. 1, 5., aber, wie man aus den Testamenten der zwölf Patriarchen *) sieht, die Tradition leitete den Messias in seiner zwiefachen Gestalt, als Oberpriester aus dem Stamme Levi, als König aber aus dem Stamme Juda ab. Außerdem behauptete die alte Ueberlieferung der Genealogien, Calebs Weib, von welcher in gerader Linie David abstamme, sey Mirjam gewesen, die Schwester Mosis und Aaron. Wer weiß, wo und wie die willkührlichen Ausleger alter Geschichten den Grund ihrer messianischen Hoffnungen gefunden haben mögen! Vielleicht, da des Johannes Kindheitsgeschichte, seine Abstammung von mütterlicher und väterlicher Seite damahls dem Synedrium noch weniger bekannt war, als jetzt uns, schlossen sie, wie nach Luk. 3, 15. das Volk.

Das τί οὖν der Abgeordneten V. 21. deutet an, daß sie nach dem, was ihnen von Johannes bekannt war, irgend eine Beziehung desselben auf den Messias, als gewiß annahmen. Das nächste, worauf sie nach jener ersten Verneinung schließen mußten, war, was ihre bestimmtere Frage andeutet, ob Joh. vielleicht der nach alten Weissagungen erwartete Elias sey, der Verkündiger und Vorläufer des Herrn. Daß die Stelle Maleachi 4, 5., in

*) Simeon 7.

welcher ursprünglich nur ein dem Elias ähnlicher Prophet als Vorläufer des großen, schrecklichen Tages geweissagt hatte, schon längst von der Wiederkehr des Elias, des Thesbiters, ausgelegt und von den Hoffnungssüchtigen, alle Poesie in Phantasterey Verkehrenden, gemißdeutet worden war, geht aus Sirach 48, 9. 10. deutlich hervor. Vergl. Matth. 16, 14. 17, 3. 4.

Hätten die Priester und Leviten gefragt, wie Luk. 1, 17. steht, ob Johannes sey ein Mann, in Geist und Kraft des Elias, mit dem unter den alten Propheten Johannes am meisten Aehnlichkeit hatte, sie würden nicht ohne *bejahende* Antwort von dannen gezogen seyn. So aber *müssen* sie weiter fragen: ὁ προφήτης εἶ σύ; Auch darauf kommt immer kürzer und abweisender des Täufers verneinende Antwort.

Unmöglich können die Abgeordneten unter ὁ προφήτης den Messias verstanden haben; wozu Ein und dasselbe zwey Mahl fragen? Die so meinen, ließen sich durch den Artikel, den zweifelhaft gemachten, aber unstreitig kritisch bewährten; und durch 6, 14. in Verbindung mit Deut. 18, 15. und Apostgesch. 3, 22. 7, 37. irre führen; jede noch so spitzfündige Beweisführung für diese Ansicht kann nicht bestehen. Offenbar ist, daß, da der Artikel ὁ dabey steht, nicht irgend ein, gleichviel welcher, Prophet zu verstehen sey, sondern ein in dem damahligen System der messianischen Hoffnungen namentlich bezeichneter. Beachtet man Luk. 9, 8. Matth. 16, 14. 2. Makk. 15, 14. und 2. Makk. 2, 7. Dent. 18, 15. genauer, unterscheidet man auch die Zeiten, so wird man leicht gewahr, wie aus jener Mosaischen Stelle, worin irgend ein bestimmter Prophet angedeutet wird, in einer Zeit, welche, mit so unentschiedenen Messianischen Hindeutungen nicht zufrieden, die Erscheinungsperiode des Messias bis ins Kleinste ausmahlte und ihre Hoffnungsgründe systematisch ordnete, allmählich die genauere Namenbezeichnung jenes Propheten entstehen und, wie Grotius schon richtig angemerkt hat, gerade Jer-

ias als der zu den Zeiten des Messias wiederkehrende
Prophet genannt werden konnte.

Obwohl nun die Abgeordneten Antworten genug auf
ihre Fragen heimzubringen hatten, so bestanden sie doch,
mit lauter Verneinungen um so weniger zufrieden, je mehr
dadurch ihre Hoffnung, mit der sie gekommen waren, ver-
ringert und ihre Furcht vergrößert worden war, auf einer
entscheidenden und bejahenden Antwort, der gemäß das Syn-
drium sein Betragen klüglich, und ohne Anstoß links und
echts, wohl ordnen könnte. Daher das entscheidende
Antwort fordernde: τί λέγεις περὶ σεαυτοῦ; Dieser
Frage, da sie nicht, wie die bisherigen, Falsches und Ir-
iges begünstigte, und als ein Bekenntniß der Unwissenheit
er Fragenden dem Johannes Anlaß gab, ohne alle my-
hische Deuteley und Persönlichkeit die Sache selbst zu ent-
hüllen, konnte der Täufer nicht länger ausweichen. Er
ntwortet aber auf eine Art, welche dem Synedrium kei-
en bestimmten Anklagepunct darbot; und außerdem die
rophetisch wohlbegründete Hoffnung des Volkes zu ver-
eistigen im Stande war. Nicht einmahl als Prophet be-
eichnet er sich, woran seine Ueberzeugung von dem Ab-
stande zwischen Christo und ihm selber eben so viel Antheil
atte, als die kluge Absicht, dem Synedrium keinen Titel
u geben, wodurch es berechtigt gewesen wäre, über oder
egen ihn eine weitere Untersuchung anzustellen. Selbst-
ändig und ohne Beziehung auf die vergangene Priester-
errschaft will der freye Mann der Wüste dastehen, nur
ls Herold des Herrn.

Er antwortet mit derselbigen Prophetischen Stelle des
Jesaias 40, 3., mit der einst sein Vater Zacharias, als
m der Mund wieder geöffnet ward zur Lobpreisung des
indes, wiewohl nur von fern andeutend, den Beruf sei-
es Sohnes verkündigt hatte. Einstimmig wenden die
ey ersten Evangelisten diese Stelle auf den Heroldsberuf
es Täufers an. Hier ist der geschichtliche Grund dieser
nwendung gegeben. Die Prophetische Stelle wird hier

Gedächtniß aus der Gr. Ueberſetzung [illegible] verkürzt angeführt. Das ἐγὼ, [illegible] fehlt, iſt hier nothwendig. Im Hebr. [illegible] nach dem Geſetz des Parallelismus [illegible] bezogen werden: aber ſchon die Sept. [illegible] ſich erlaubt, ohne Gefährdung des Sinnes [illegible] weichen. Als Johannes ſchrieb, ſcheint die [illegible] ſchon ganz gewöhnlich geweſen zu ſeyn; [illegible] den Parallelſtellen bey Matthäus, Marcus [illegible] die Conſtruction nach der alttestamentlichen zu co[illegible]ren, iſt nutzloſe Quälerey, zum Nachtheil ſogar d[illegible] ſymboliſchen Beziehung dieſer Stelle auf den Täufer [illegible] der Wüſte.

Statt εὐθύνατε ſteht ſo in der Sept. wie bey d[illegible] drey erſten Evangeliſten ἑτοιμάσατε; auch, wenn [illegible] will, ſtatt τὴν ὁδὸν κυρίου, τὰς τρίβους τ. θ. ἡμῶ[illegible] Aber unſtreitig iſt in dieſer Joh. Abkürzung die Wahl [illegible] Worte treffend und ſchicklich. Auch iſt dem Original [illegible]ſprechender κυρίῳ, aber wir ziehen dieſer Leſeart d[illegible] Gr. Ueberſetzung vor. Das ἡ ὁδὸς κυρίου erinnert [illegible]ſichtlos an die ſymboliſche Redeweiſe der Hebräer, Re[illegible]gion, Geſetz, Lehre als des Herrn Weg zu bezeichnen. Ueb[illegible] all, merkt man, ſoll nur der geiſtigſymboliſche Sinn d[illegible] Worte hervorgezogen werden. Daß dieſe prophetiſche Stelle urſprünglich einen andern, als Meſſianiſchen Sinn habe, iſt von Andern klar genug dargethan worden. Ihr Meſſianiſcher Sinn aber iſt uralt, und ſie gehört mit zu den vielen alttestamentlichen Stellen, deren πλήρωσις im N. T. nur dadurch möglich ward, daß man ſchon vor Chriſto, Kraft der allegoriſchen Auslegung, die allgemeinen Züge der Meſſiasidee durch abſichtsloſe Typen und Symbole des A. T. zu individualiſiren und dem wirklich Geſchehnen anzupaſſen ſuchte. Die Idee eines Herolds, Vorgängers, liegt tief in der innern Conſtruction der Meſſiasidee. Die ganze ſymboliſche Rede des Täufers ſoll nur ſeinen geiſtigen ſittlichen Heroldsberuf andeuten und

lttestamentlich begründen; zugleich aber die Hoffenden nd Harrenden von ihm weg und zu Christo hin weisen, er schon da war und erstanden mitten im Volk.

Wenn nun Joh. der Ev. V. 24. die besondere Bemerung hinzufügt, jene Abgeordneten seyen aus der Pharäersecte gewesen, so geschieht dieß offenbar des Folgenden wegen. Denn nur Pharisäische Gesetzkünstlichkeit konnte nach solcher Antwort weiter fragen und fragend des Täufers Beruf, der ihrer Buchstabenhoffnung nicht entsprach, in Zweifel ziehen. Von der Taufe Johannis und daß derselbigen Viele sich unterwarfen, waren sie wohl unterrichtet; aber den geistigen Sinn derselben, das εἰς μετανοίαν und εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν verstanden sie eben so wenig, als die symbolische Rede des Täufers V. 23. Sie hatten daraus nur so viel geschlossen, Johannes sey weder der Christ, noch einer der nahmhaften Propheten, deren Wiederkehr zur Weihung des neuen Reiches sie erwarteten. Aus der Art, wie sie die Frage stellen, geht hervor, daß sie an dem Taufrecht des Johannes nur darum Zweifel hatten, weil er dazu keinen von den ihnen bekannten und von ihnen anerkannten Rechtstitel, entweder als Messias, oder als der nahmhafte Herold desselben, annehmen zu wollen schien. Des dunklen Mannes dunkle Rede schien ihnen noch einen verborgenen Rechtstitel zu enthalten, den ihre endliche Buchstabenweisheit noch nicht kannte. Nach dieser durfte nur der Messias, nur die Herolde desselben durch Lustrationsgebräuche das Volk einweihen zum neuen Reiche *). — So erklärt sich am besten der Fragenden sellsames Gemisch von unwilliger Anmaßung und halbbescheidener Neugier.

Das τί οὖν βαπτίζεις läßt sich durch unser: Was taufest du denn? — ziemlich genau wiedergeben. Wer aber das τί durch διὰ τί, warum, quo jure, genauer bezeichnen will, nicht durch κατὰ τί, wie Paulus in s. Com-

*) G. Lightfoot Horr. Hebrr. et Talmudd.

ment., findet dafür Beyspiele genug im N. T. und in den Profanschriftstellern.

Die Antwort des Täufers erhält erst ihr volles Licht durch die natürliche Vergleichung von V. 26. mit Matth. 3, 11. Mark. 1, 7. 8. und Luk. 3, 16. Indem Johannes den Gegensatz zwischen sich und Christo, die Hoheit des Erlösers und seine eigene Niedrigkeit symbolisch bezeichnet, den Unterschied seiner Taufe von der Taufe Christi eben dadurch andeutet, und sein gewisses Wissen um Christus und dessen Erscheinung der Unwissenheit der Fragenden, die seinen Beruf zu prüfen sich unterfangen hatten, entgegenstellt, giebt er auf die unverständige Rechtsfrage der Pharisäer eine genügende und den Ursprung und Grund seiner Taufvollmacht hinlänglich enthüllende Antwort, die jede weitere Frage unnütz machte, und die freundlichen oder feindlichen Absichten des Synedriums vereitelte. Das mit Nachdruck vorangestellte ἐγὼ βαπτίζω ἐν ὕδατι, deutet einen Gegensatz an, der hier verschwiegen, in dem Folgenden mehr verhüllt, als entdeckt, und nur in der Erzählung der drey ersten Evangelisten deutlich und bestimmt ausgedrückt wird. Αὐτὸς, heißt es bey Matthäus, ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ, Lukas fügt hinzu, καὶ πυρὶ, dunkel, vielleicht auch mit Unrecht *). Auf diesen Gegensatz, und daß derselbige von dem Täufer schon vor der Taufe Christi enthüllt sey, deutet 1, 33. in unserm Evangelium. Nur aus diesem Gegensatz zwischen ὕδωρ und πνεῦμα, wie er in der symbolischen Sprache des N. T. gefaßt werden muß, läßt sich der Sinn dieser Worte des Täufers, und wie sie in Beziehung auf V. 23. eine genügende Antwort geben, recht erkennen. Die Wassertaufe des Johannes zum Unterschiede von der Geistestaufe des Erlösers ist nichts anderes, als das Einweihungssymbol

*) Die Kritik verwirft mit Recht den aus Lukas hiehergezogenen Zusatz am Ende von V. 27. s. Griesbach vv. lectt. Einen ungehörigeren Platz konnte die Verwirrung der alten Lesewelt dafür nicht wählen.

uf den kommenden Messias durch Sinnesänderung, Reue ind Buße. Nur reinen, oder sich reinigenden Seelen onnte das πνεῦμα des neuen Reiches mitgetheilt werden. Vergl. B. d. W. 1, 4.

Diese Geistesmittheilung hat kein entsprechendes Symbol in der Natur, ob gleich πνεῦμα ursprünglich auch ein symbolischer Ausdruck ist. Vergl. 3, 8. Im Gebrauch des N. T. fällt in diesem Wort Symbol und Idee zusammen. Uraltes aber und geheiligtes, seine Idee gleichsam selbst von sich trennendes, Symbol, aus dem eine Menge religiöser Gebräuche entsprungen sind, ist für des Geistes und des Herzens Reinheit von Sünden das reinigende und in die Unschuld und den Ursprung der Natur zurückführende Element des Wassers. Es giebt nur Kraft, so fern es die Hindernisse und Stockungen derselben aufhebt. Neue, höhere Kraft des Lebens, wodurch die Gewalt der Natur beherrscht wird, giebt, wie dem Leibe die Himmelsluft und das Himmelslicht, so dem Geiste und das himmlische πνεῦμα. Wie nun die Wassertaufe der Geisteskaufe nothwendig vorangehen, diese aber jener unmittelbar folgen muß, beyde unzertrennlich sind und so, daß jene gleichsam ihre Vollmacht nur in dieser findet, nicht in sich selber, — eben so hat Johannes, der mit Wasser taufende Herold des unmittelbar auf ihn folgenden Heilandes, seine Vollmacht als Diener von seinem mit Geist taufenden Herrn, in so fern also von Gott selber, der Beyde gesendet hat, seinen Sohn und dessen Diener. Daraus erklärt sich, warum Johannes den Beweis seiner Vollmacht nur in der Erhebung und Anerkennung der höchsten Würde Christi findet; ja, damit diesem Beweise nichts fehle, spricht er mit großem Nachdruck: Mitten unter Euch steht schon, den Ihr nicht kennt, den aber ich, sein Diener, wohl kenne, als Den, der da kommen soll *).

*) Aehnlich hat schon Beza den Zusammenhang dieser Stelle aufgefaßt. S. Lampe pag. 422. ff.

Wohl geziemt es dieſer kurzen prophetiſchen Rede, das δὲ hinter μέσος zu entbehren. Ausgezeichnete Codices laſſen es weg, und Origenes hat es nur einmahl im Texte. Der Gegenſatz wird doch klar; das δὲ thut nichts, ihn klarer zu machen.

Die einfachſte Erklärung von μέσος ὑμῶν ἕστηκε, iſt die, in μέσος ὑμῶν ſo wenig, als in dem ἕστηκε einen beſondern Hebraismus zu ſuchen, und die Worte nach rein Griechiſcher Redeweiſe zu faſſen, wie ſie ſind. Schon Herakleon legte dieſe Stelle richtig genug aus gegen irrige Lokalbeziehungen. Daß hier aber von dem Erſtehen Chriſti unter dem Jüdiſchen Volke die Rede ſey, iſt klar aus dem Folgenden. Weder zu weit, noch zu eng darf das μέσος ὑμῶν gefaßt werden. Denn außer den Phariſäern umſtanden gewiß den Johannes Viele aus des Volkes Menge.

Das ἕστηκεν kann nur durch vermittelnde Begriffe als Präſens gefaßt werden. Dem Griechiſchen Sinn iſt das Wort verſtändlich genug. Eher, als an das Hebr. נצב, erinnert man ſich dabey daran, daß dieſes Wort in dieſer Form von der Erſcheinung hoher Göttergeſtalten von den Griechen gebraucht wurde. Das Homeriſche στῆ iſt bekannt genug.

In den Worten ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε deutet Johannes den Gegenſatz ſeiner gewiſſen Kunde gegen die Unwiſſenheit der Fragenden an, denen Jeſus weder perſönlich, noch in ſeiner höheren Würde bekannt war. Auf das letztere aber kam es am meiſten an. Und ſo fährt der Täufer fort, dieſe Würde im Gegenſatz gegen die ſeinige zu bezeichnen, wiederum nach alter Propheten Art.

Im 27ſten Verſe hat Griesbachs kritiſche Hand ſchon längſt weggeſchnitten, was fremdartig und überflüſſig den beſſeren Autoritäten gar nicht bekannt iſt. Weil man bey οἴδατε des vorigen Verſes Sinn für geſchloſſen hielt, und die Vergleichung mit Vers 15 und 30. gar zu leicht war, haben unſichere Hände das αὐτὸς ἐστιν, oder οὗτός

ἐστιν im Anfang, nachher auch hinter ἐρχόμενος das ὃς ἔμπροσθέν μου γέγονεν fahrläſſig hineingeſchoben. Andere haben dem Verſe noch mehr Ungehöriges aufgepackt. S. Griesbach's Variantenſammlung. Läßt man nun alles Eingeſchobene weg, wie die Kritik fordert, ſo gewinnt des Täufers Rede an Kürze und Klarheit; das ὁ im Anfang des Verſes fügt ſich gut und leicht dem ἔστηκεν an, und unterſcheidet, was hier Noth iſt, Chriſti Daſeyn im Volke von ſeinem Auftreten in voller Würde und Herrlichkeit als Meſſias. Dieſes ὀπίσω μου ἐρχόμενος, der eigenthümliche Ausdruck für jenes Auftreten, hindert uns auch, das ἔστηκεν auf die Taufe Chriſti zu beziehen, wie Paulus gethan hat, der daſſelbige durch den Zuſatz: ſeit wenigen Tagen, ſeit der Taufe, — andeutet. In dem οὗ, das offenbar auf das ἐρχόμενος zu beziehen iſt, und dem folgenden αὐτοῦ wollen Einige einen unverkennbaren Hebraismus nachweiſen. Wir zweifeln aber ſehr daran, und fragen Jene, ob ſie im Stande ſind ohne dieſes αὐτοῦ, oder wenigſtens ein dem ähnliches Pronomen, des Täufers vollen Sinn auch rein Griechiſch wiederzugeben? Nur in dem ἄξιος ἵνα erkennen wir echt neuteſtamentliche Redeform. Es vertritt aber hier das ἵνα die Stelle des ὅτι mit dem Conjunctiv, deſſen richtiger feiner Gebrauch den Neuteſtamentlichen Schriftſtellern eben ſo ſchwer iſt, als die regelhafte Anwendung des Optativs. Daß das ἐγὼ hinter οὐ des Nachdrucks wegen eingeſchoben ſey, zeigt Griesbachs Sammlung von verwerfenden Auctoritäten.

Der Diener, der Sclaven Geſchäft war, ihrem Herrn die Sandalen zu löſen, ehe er in das Zimmer trat, ſie nachzutragen, wenn der Herr ſie nicht tragen wollte an den Füßen. Die archäologiſchen Stellen darüber ſind allzuoft geſammelt, als daß hier nöthig wäre, ſie von Neuem herzuſchreiben. Eine Stelle der Rabbinen aber, welche Lightfoot zu Matth. 3, 11. anführt, mag hier ihren rechten Platz finden: Quae servus hero, discipulus praestat

praeceptori, praeter solutionem calcei. S. Kidduschin fol. 22, 2. Also nur das Verhältniß des Dieners wendet Johannes auf sich an. Statt ὑποδήμα des allgemein bezeichnenden Wortes sollte hier eigentlich σανδάλιον stehen; denn Sandalien trugen die Morgenländer, bloße Sohlen.

Wenn es nun V. 28. heißt, dieses Zeugniß, mit welchem die Gesandtschaft der Pharisäer, man weiß nicht, ob zufrieden, oder nicht, abgezogen zu seyn scheint, sey von dem Täufer zu Bethanien, oder, wie der gewöhnliche Text besagt, zu Bethabara jenseits des Jordan gegeben worden, so entsteht darüber ein lebhafter Streit unter den Kritikern und Exegeten, ohne dessen Entscheidung wir diese Stelle nicht verlassen dürfen. Origenes und Epiphanius erwähnen der zwiefachen Lesart βηθανία und βηθαβαρᾶ. Was Origenes von der ersteren Lesart behauptet, sie stehe fast in allen Antigraphen, ist auch noch jetzt wahr. Man sehe Griesbachs Variantensammlung. Bey weitem die meisten Handschriften und Uebersetzungen und unter diesen die besten lesen so. Origenes bezeugt, Herakleon, der frühesten Zeugen einer für den Johanneischen Text, habe eben so gelesen. Dagegen lesen fast alle alten Interpreten βηθαβαρᾶ, Origenes, Eusebius, Chrysostomus, Theophylact, Euthymius und Suidas, ja auch Hieronymus u. s. w. Wie ist nun und wann die offenbar älteste Leseweise verdrängt worden? Origenes giebt, vielleicht als Urheber der Lesart βηθαβαρᾶ, die beste Auskunft darüber. Er sey, sagt er, an Ort und Stelle gewesen; Bethanien sey von Jerusalem 15 Stadien, nach Joh. 11, 18., vom Jordan also wohl ungefähr 180 Stadien weit entfernt; am Jordan sey kein mit Bethanien gleichnamiger Ort; wohl aber zeige man am Ufer des Jordan Bäthabara, wo Johannes getauft haben solle. Aehnliches sagen und wiederholen Chrysostomus und Theophylact u. A. So viel vermag eines großen Mannes hingeworfenes Wort! Wider das kritische Gewissen, das hier βηθανία zu lesen gebietet, dem

ortskundigen Origenes zu folgen, hat keiner unter den Neueren gewagt. Alle beſtehen jetzt auf der älteren Leſeart βηθανία. Und mit Recht! Als Origenes das gelobte Land durchwanderte, waren ſchon zwey Jahrhunderte zerſtörend darüber hingefahren; das ſtrenge und ſichere Wiſſen der Eingeborenen um das Alterthum war bereits wankend geworden, vieler Namen Gedächtniß verſchwunden, vieler Oerter Namen aber umgewandelt. Wer mag dem ſonſt glaubwürdigen Origenes ſicher vertrauen in dieſem Bericht! Wie leicht iſt anzunehmen, daß es zur Zeit Chriſti zwey Bethanien gegeben habe, eins, von dem Johannes ſpricht 11, 18., nahe bey Jeruſalem, das andere, von welchem hier die Rede iſt, jenſeits des Jordan. Recht abſichtlich ſcheint der Evangeliſt zur genaueren Unterſcheidung hinzuzufügen πέραν τοῦ Ἰορδάνου. Oder will man dieſer Vermuthung eine andere beygeſellen, wodurch des Origenes Treue zugleich gerettet wird, iſt's nicht möglich, daß, was oft geſchah, der frühere Ortsnamen, Bäthanien, zur Zeit des Origenes, dem ſpäteren, ſehr verwandten, Bäthabara, gewichen war? Denn das Hebräiſche בֵּית עֲבָרָה, locus, ubi navi trajicitur, Schiffsplatz, wie nahe verwandt dem בֵּית עֲבָרָה, Uebergangsplatz, oder Fuhrthauſen; wie leicht konnten beyde Namen einem und demſelbigen Orte gegeben werden!

Bolten aber und Paulus verſuchen eine andere Auskunft. Unter Bethanien, wie allerdings hier geleſen werden müſſe, könne, ſagen ſie, kein anderes verſtanden werden, als wovon Johannes 11, 18. ſpreche, das in der Nähe von Jeruſalem gelegene. Hier ſey die erzählte Begebenheit beſſer an ihrem Platz, als jenſeits des Jordan, wohin des Synedriums Auctorität kaum gereicht habe. Es ſey, meint Paulus, eine ganz unrichtige Vorausſetzung, daß das erzählte Geſpräch am Jordan, wo Joh. taufte, vorgefallen. Man könne, ſagt Paulus, die Worte des 27ſten Verſes ſo auslegen: Dieß geſchah zu Bethanien, jenſeits, d. i. weſtlich vom Jordan, wo, nemlich am Jordan,

welcher ursprünglich nur ein dem Elias ähnlicher Prophet als Vorläufer des großen, schrecklichen Tages geweissagt hatte, schon längst von der Wiederkehr des Elias, des Thesbiters, ausgelegt und von den Hoffnungssüchtigen, alle Poesie in Phantasterey Verkehrenden, gemißdeutet worden war, geht aus Sirach 48, 9. 10. deutlich hervor. Vergl. Matth. 16, 14. 17, 3. 4.

Hätten die Priester und Leviten gefragt, wie Luk. 1, 17. steht, ob Johannes sey ein Mann, in Geist und Kraft des Elias, mit dem unter den alten Propheten Johannes am meisten Aehnlichkeit hatte, sie würden nicht ohne bejahende Antwort von dannen gezogen seyn. So aber müssen sie weiter fragen: ὁ προφήτης εἶ σύ; Auch darauf kommt immer kürzer und abweisender des Täufers verneinende Antwort.

Unmöglich können die Abgeordneten unter ὁ προφήτης den Messias verstanden haben; wozu Ein und dasselbe zwey Mahl fragen? Die so meinen, ließen sich durch den Artikel, den zweifelhaft gemachten, aber unstreitig kritisch bewährten; und durch 6, 14. in Verbindung mit Deut. 18, 15. und Apostgesch. 3, 22. 7, 37. irre führen; jede noch so spitzfündige Beweisführung für diese Ansicht kann nicht bestehen. Offenbar ist, daß, da der Artikel ὁ dabey steht, nicht irgend ein, gleichviel welcher, Prophet zu verstehen sey, sondern ein in dem damahligen System der messianischen Hoffnungen namentlich bezeichneter. Beachtet man Luk. 9, 8. Matth. 16, 14. 2. Makk. 15, 14. und 2. Makk. 2, 7. Dent. 18, 15. genauer, unterscheidet man auch die Zeiten, so wird man leicht gewahr, wie aus jener Mosaischen Stelle, worin irgend ein bestimmter Prophet angedeutet wird, in einer Zeit, welche, mit so unentschiedenen Messianischen Hindeutungen nicht zufrieden, die Erscheinungsperiode des Messias bis ins Kleinste ausmahlte und ihre Hoffnungsgründe systematisch ordnete, allmählich die genauere Namenbezeichnung jenes Propheten entstehen, und, wie Grotius schon richtig angemerkt hat, gerade Jere-

nias als der zu den Zeiten des Messias wiederkehrende Prophet genannt werden konnte.

Obwohl nun die Abgeordneten Antworten genug auf ihre Fragen heimzubringen hatten, so bestanden sie doch, mit lauter Verneinungen um so weniger zufrieden, je mehr dadurch ihre Hoffnung, mit der sie gekommen waren, verringert und ihre Furcht vergrößert worden war, auf einer entscheidenden und bejahenden Antwort, der gemäß das Synedrium sein Betragen klüglich, und ohne Anstoß links und rechts, wohl ordnen könnte. Daher das entscheidende Antwort fordernde: τί λέγεις περὶ σεαυτοῦ; Dieser Frage, da sie nicht, wie die bisherigen, Falsches und Irriges begünstigte, und als ein Bekenntniß der Unwissenheit der Fragenden dem Johannes Anlaß gab, ohne alle mythische Deuteley und Persönlichkeit die Sache selbst zu enthüllen, konnte der Täufer nicht länger ausweichen. Er antwortet aber auf eine Art, welche dem Synedrium keinen bestimmten Anklagepunct darbot, und außerdem die prophetisch wohlbegründete Hoffnung des Volkes zu verheißigen im Stande war. Nicht einmahl als Prophet bezeichnet er sich, woran seine Ueberzeugung von dem Abstande zwischen Christo und ihm selber eben so viel Antheil hatte, als die kluge Absicht, dem Synedrium keinen Titel zu geben, wodurch es berechtigt gewesen wäre, über oder gegen ihn eine weitere Untersuchung anzustellen. Selbstständig und ohne Beziehung auf die vergangene Priesterherrschaft will der freye Mann der Wüste dastehen, nur als Herold des Herrn.

Er antwortet mit derselbigen Prophetischen Stelle des Esaias 40, 3., mit der einst sein Vater Zacharias, als ihm der Mund wieder geöffnet ward zur Lobpreisung des Kindes, wiewohl nur von fern andeutend, den Beruf seines Sohnes verkündigt hatte. Einstimmig wenden die drey ersten Evangelisten diese Stelle auf den Heroldsberuf des Täufers an. Hier ist der geschichtliche Grund dieser Anwendung gegeben. Die Prophetische Stelle wird hier

mit unsicherem Gedächtniß aus der Gr. Uebersetzung der Siebenzig etwas verkürzt angeführt. Das ἐγὼ, welches im Grundtext fehlt, ist hier nothwendig. Im Hebr. Original muß nach dem Gesetz des Parallelismus εὐθύνατε zu ἐν τῇ ἐρήμῳ bezogen werden: aber schon die Septuaginta hat sich erlaubt, ohne Gefährdung des Sinnes davon abzuweichen. Als Johannes schrieb, scheint die Abweichung schon ganz gewöhnlich gewesen zu seyn; hier und in den Parallelstellen bey Matthäus, Markus und Lukas die Construction nach der alttestamentlichen zu conformiren, ist nutzlose Quälerey, zum Nachtheil sogar der symbolischen Beziehung dieser Stelle auf den Täufer in der Wüste.

Statt εὐθύνατε steht so in der Sept. wie bey den drey ersten Evangelisten ἑτοιμάσατε; auch, wenn man will, statt τὴν ὁδὸν κυρίου, τὰς τρίβους τ. θ. ἡμῶν. Aber unstreitig ist in dieser Joh. Abkürzung die Wahl der Worte treffend und schicklich. Auch ist dem Original entsprechender κυρίῳ, aber wir ziehen dieser Lesart die der Gr. Uebersetzung vor. Das ἡ ὁδὸς κυρίου erinnert absichtlos an die symbolische Redeweise der Hebräer, Religion, Gesetz, Lehre als des Herrn Weg zu bezeichnen. Ueberall, merkt man, soll nur der geistigsymbolische Sinn der Worte hervorgezogen werden. Daß diese prophetische Stelle ursprünglich einen andern, als Messianischen Sinn habe, ist von Andern klar genug dargethan worden. Ihr Messianischer Sinn aber ist uralt, und sie gehört mit zu den vielen alttestamentlichen Stellen, deren πλήρωσις im N. T. nur dadurch möglich ward, daß man schon vor Christo, Kraft der allegorischen Auslegung, die allgemeinen Züge der Messiasidee durch absichtslose Typen und Symbole des A. T. zu individualisiren und dem wirklich Geschehnen anzupassen suchte. Die Idee eines Herolds, Vorgängers, liegt tief in der innern Construction der Messiasidee. Die ganze symbolische Rede des Täufers soll nur seinen geistigen sittlichen Heroldsberuf andeuten und

alttestamentlich begründen; zugleich aber die Hoffenden und Harrenden von ihm weg und zu Christo hin weisen, der schon da war und erstanden mitten im Volk.

Wenn nun Joh. der Ev. V. 24. die besondere Bemerkung hinzufügt, jene Abgeordneten seyen aus der Pharisäersecte gewesen, so geschieht dieß offenbar des Folgenden wegen. Denn nur Pharisäische Gesetzkünstlichkeit konnte nach solcher Antwort weiter fragen und fragend des Täufers Beruf, der ihrer Buchstabenhoffnung nicht entsprach, in Zweifel ziehen. Von der Taufe Johannis und daß derselbigen Viele sich unterwarfen, waren sie wohl unterrichtet; aber den geistigen Sinn derselben, daß εἰς μετανοίαν und εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν verstanden sie eben so wenig, als die symbolische Rede des Täufers V. 23. Sie hatten daraus nur so viel geschlossen, Johannes sey weder der Christ, noch einer der nahmhaften Propheten, deren Wiederkehr zur Weihung des neuen Reiches sie erwarteten. Aus der Art, wie sie die Frage stellen, geht hervor, daß sie an dem Taufrecht des Johannes nur darum Zweifel hatten, weil er dazu keinen von den ihnen bekannten und von ihnen anerkannten Rechtstitel, entweder als Messias, oder als der nahmhafte Herold desselben, annehmen zu wollen schien. Des dunklen Mannes dunkle Rede schien ihnen noch einen verborgenen Rechtstitel zu enthalten, den ihre endliche Buchstabenweisheit noch nicht kannte. Nach dieser durfte nur der Messias, nur die Herolde desselben durch Lustrationsgebräuche das Volk einweihen zum neuen Reiche *). — So erklärt sich am besten der Fragenden seltsames Gemisch von unwilliger Anmaßung und Halbbescheidener Neugier.

Das τί οὖν βαπτίζεις läßt sich durch unser: Was taufest du denn? — ziemlich genau wiedergeben. Wer aber das τί durch διὰ τί, warum, quo jure, genauer bezeichnen will, nicht durch κατὰ τί, wie Paulus in s. Com-

*) S. Lightfoot Horr. Hebrr. et Talmudd.

ment., findet dafür Beyspiele genug im N. T. und in den Profanschribenten.

Die Antwort des Täufers erhält erst ihr volles Licht durch die natürliche Vergleichung von V. 26. mit Matth. 3, 11. Mark. 1, 7. 8. und Luk. 3, 16. Indem Johannes den Gegensatz zwischen sich und Christo, die Hoheit des Erlösers und seine eigene Niedrigkeit symbolisch bezeichnet, den Unterschied seiner Taufe von der Taufe Christi eben dadurch andeutet, und sein gewisses Wissen um Christus und dessen Erscheinung der Unwissenheit der Fragenden, die seinen Beruf zu prüfen sich unterfangen hatten, entgegenstellt, giebt er auf die unverständige Rechtsfrage der Pharisäer eine genügende und den Ursprung und Grund seiner Taufvollmacht hinlänglich enthüllende Antwort, die jede weitere Frage unnütz machte, und die freundlichen oder feindlichen Absichten des Synedriums vereitelte. Das mit Nachdruck vorangestellte ἐγὼ βαπτίζω ἐν ὕδατι, deutet einen Gegensatz an, der hier verschwiegen, in dem Folgenden mehr verhüllt, als entdeckt, und nur in der Erzählung der drey ersten Evangelisten deutlich und bestimmt ausgedrückt wird. Αὐτὸς, heißt es bey Matthäus, ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ, Lukas fügt hinzu, καὶ πυρί, dunkel, vielleicht auch mit Unrecht *). Auf diesen Gegensatz, und daß derselbige von dem Täufer schon vor der Taufe Christi enthüllt sey, deutet 1, 33. in unserm Evangelium. Nur aus diesem Gegensatz zwischen ὕδωρ und πνεῦμα, wie er in der symbolischen Sprache des N. T. gefaßt werden muß, läßt sich der Sinn dieser Worte des Täufers, und wie sie in Beziehung auf V. 23. eine genügende Antwort geben, recht erkennen. Die Wassertaufe des Johannes zum Unterschiede von der Geistestaufe des Erlösers ist nichts anderes, als das Einweihungssymbol

*) Die Kritik verwirft mit Recht den aus Lukas hiehergezogenen Zusatz am Ende von V. 27. s. Griesbach vv. locc. Einen ungehörigeren Platz konnte die Verwirrung der alten Leseweisen dafür nicht wählen.

auf den kommenden Messias durch Sinnesänderung, Reue und Buße. Nur reinen, oder sich reinigenden Seelen konnte das πνεῦμα des neuen Reiches mitgetheilt werden. Vergl. B. d. W. 1, 4.

Diese Geistesmittheilung hat kein entsprechendes Symbol in der Natur, ob gleich πνεῦμα ursprünglich auch ein symbolischer Ausdruck ist. Vergl. 3, 8. Im Gebrauch des N. T. fällt in diesem Wort Symbol und Idee zusammen. Uraltes aber und geheiligtes, seine Idee gleichsam selbst von sich trennendes, Symbol, aus dem eine Menge religiöser Gebräuche entsprungen sind, ist für des Geistes und des Herzens Reinheit von Sünden das reinigende und in die Unschuld und den Ursprung der Natur zurückführende Element des Wassers. Es giebt nur Kraft, so fern es die Hindernisse und Stockungen derselben aufhebt. Neue, höhere Kraft des Lebens, wodurch die Gewalt der Natur beherrscht wird, giebt, wie dem Leibe die Himmelsluft und das Himmelslicht, so dem Geiste nur das himmlische πνεῦμα. Wie nun die Wassertaufe der Geistestaufe nothwendig vorangehen, diese aber jener unmittelbar folgen muß, beyde unzertrennlich sind und so, daß jene gleichsam ihre Vollmacht nur in dieser findet, nicht in sich selber, — eben so hat Johannes, der mit Wasser taufende Herold des unmittelbar auf ihn folgenden Heilandes, seine Vollmacht als Diener von seinem mit Geist taufenden Herrn, in so fern also von Gott selber, der Beyde gesendet hat, seinen Sohn und dessen Diener. Daraus erklärt sich, warum Johannes den Beweis seiner Vollmacht nur in der Erhebung und Anerkennung der höchsten Würde Christi findet; ja, damit diesem Beweise nichts fehle, spricht er mit großem Nachdruck: Mitten unter Euch steht schon, den Ihr nicht kennt, den aber ich, sein Diener, wohl kenne, als Den, der da kommen soll *).

*) Aehnlich hat schon Beza den Zusammenhang dieser Stelle aufgefaßt. S. Lampe pag. 422. ff.

Wohl geziemt es dieser kurzen prophetischen Rede, das δὲ hinter μέσος zu entbehren. Ausgezeichnete Codices lassen es weg, und Origenes hat es nur einmahl im Texte. Der Gegensatz wird doch klar; das δὲ thut nichts, ihn klarer zu machen.

Die einfachste Erklärung von μέσος ὑμῶν ἕστηκε, ist die, in μέσος ὑμῶν so wenig, als in dem ἕστηκε einen besondern Hebraismus zu suchen, und die Worte nach rein Griechischer Redeweise zu fassen, wie sie sind. Schon Heraklеon legte diese Stelle richtig genug aus gegen irrige Lokalbeziehungen. Daß hier aber von dem Erstehen Christi unter dem Jüdischen Volke die Rede sey, ist klar aus dem Folgenden. Weder zu weit, noch zu eng darf das μέσος ὑμῶν gefaßt werden. Denn außer den Pharisäern umstanden gewiß den Johannes Viele aus des Volkes Menge.

Das ἕστηκεν kann nur durch vermittelnde Begriffe als Präsens gefaßt werden. Dem Griechischen Sinn ist das Wort verständlich genug. Eher, als an das Hebr. נצב, erinnert man sich dabey daran, daß dieses Wort in dieser Form von der Erscheinung hoher Göttergestalten von den Griechen gebraucht wurde. Das Homerische στῆ ist bekannt genug.

In den Worten ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε deutet Johannes den Gegensatz seiner gewissen Kunde gegen die Unwissenheit der Fragenden an, denen Jesus weder persönlich, noch in seiner höheren Würde bekannt war. Auf das Letztere aber kam es am meisten an. Und so fährt der Täufer fort, diese Würde im Gegensatz gegen die seinige zu bezeichnen, wiederum nach alter Propheten Art.

Im 27sten Verse hat Griesbachs kritische Hand schon längst weggeschnitten, was fremdartig und überflüßig den besseren Autoritäten gar nicht bekannt ist. Weil man bey οἴδατε des vorigen Verses Sinn für geschlossen hielt, und die Vergleichung mit Vers 15 und 30. gar zu leicht war, haben unsichere Hände das ἀντὸς ἐστιν, oder οὗτός

ἐστιν im Anfang, nachher auch hinter ἐρχόμενος das ὃς ἔμπροσθέν μου γέγονεν fahrläſſig hineingeſchoben. Andere haben dem Verſe noch mehr Ungehöriges aufgepackt. S. Griesbach's Variantenſammlung. Läßt man nun alles Eingeſchobene weg, wie die Kritik fordert, ſo gewinnt des Täufers Rede an Kürze und Klarheit; das ὁ im Anfang des Verſes fügt ſich gut und leicht dem ἐστηκεν an, und unterſcheidet, was hier Noth iſt, Chriſti Daſeyn im Volke von ſeinem Auftreten in voller Würde und Herrlichkeit als Meſſias. Dieſes ὀπίσω μου ἐρχόμενος, der eigenthümliche Ausdruck für jenes Auftreten, hindert uns auch, das ἐστηκεν auf die Taufe Chriſti zu beziehen, wie Paulus gethan hat, der daſſelbige durch den Zuſatz: ſeit wenigen Tagen, ſeit der Taufe, — andeutet. In dem οὗ, das offenbar auf das ἐρχόμενος zu beziehen iſt, und dem folgenden αὐτοῦ wollen Einige einen unverkennbaren Hebraismus nachweiſen. Wir zweifeln aber ſehr daran, und fragen Jene, ob ſie im Stande ſind ohne dieſes αὐτοῦ, oder wenigſtens ein dem ähnliches Pronomen, des Täufers vollen Sinn auch rein Griechiſch wiederzugeben? Nur in dem ἄξιος ἵνα erkennen wir echt neuteſtamentliche Redeform. Es vertritt aber hier das ἵνα die Stelle des ὅτι mit dem Conjunctiv, deſſen richtiger feiner Gebrauch den Neuteſtamentlichen Schriftſtellern eben ſo ſchwer iſt, als die regelhafte Anwendung des Optativs. Daß das ἐγὼ hinter οὐ des Nachdrucks wegen eingeſchoben ſey, zeigt Griesbachs Sammlung von verwerfenden Auctoritäten.

Der Diener, der Sclaven Geſchäft war, ihrem Herrn die Sandalen zu löſen, ehe er in das Zimmer trat, ſie nachzutragen, wenn der Herr ſie nicht tragen wollte an den Füßen. Die archäologiſchen Stellen darüber ſind allzuoft geſammelt, als daß hier nöthig wäre, ſie von Neuem herzuſchreiben. Eine Stelle der Rabbinen aber, welche Lightfoot zu Matth. 3, 11. anführt, mag hier ihren rechten Platz finden: Quae servus hero, discipulus praestat

praeceptori, praeter solutionem calcei. S. Kiddusch. fol. 22, 2. Also nur das Verhältniß des Dieners wendet Johannes auf sich an. Statt ὑποδήμα des allgemein bezeichnenden Wortes sollte hier eigentlich σανδάλιον stehen; denn Sandalien trugen die Morgenländer, bloße Sohlen.

Wenn es nun V. 28. heißt, dieses Zeugniß, mit welchem die Gesandtschaft der Pharisäer, man weiß nicht, ob zufrieden, oder nicht, abgezogen zu seyn scheint, sey von dem Täufer zu Bethanien, oder, wie der gewöhnliche Text besagt, zu Bethabara jenseits des Jordan gegeben worden, so entsteht darüber ein lebhafter Streit unter den Kritikern und Exegeten, ohne dessen Entscheidung wir diese Stelle nicht verlassen dürfen. Origenes und Epiphanius erwähnen der zwiefachen Leseart βηθανία und βηθαβαρᾶ. Was Origenes von der ersteren Leseart behauptet, sie stehe fast in allen Antigraphen, ist auch noch jetzt wahr. Man sehe Griesbachs Variantensammlung. Bey weitem die meisten Handschriften und Uebersetzungen und unter diesen die besten lesen so. Origenes bezeugt, Herakleon, der frühesten Zeugen einer für den Johanneischen Text, habe eben so gelesen. Dagegen lesen fast alle alten Interpreten βηθαβαρᾶ, Origenes, Eusebius, Chrysostomus, Theophylact, Euthymius und Suidas, ja auch Hieronymus u. s. w. Wie ist nun und wann die offenbar älteste Leseweise verdrängt worden? Origenes giebt, vielleicht als Urheber der Leseart βηθαβαρᾶ, die beste Auskunft darüber. Er sey, sagt er, an Ort und Stelle gewesen; Bethanien sey von Jerusalem 15 Stadien, nach Joh. 11, 18., vom Jordan also wohl ungefähr 180 Stadien weit entfernt; am Jordan sey kein mit Bethanien gleichnamiger Ort; wohl aber zeige man am Ufer des Jordan Bäthabara, wo Johannes getauft haben solle. Aehnliches sagen und wiederholen Chrysostomus und Theophylact u. A. So viel vermag eines großen Mannes hingeworfenes Wort! Wider das kritische Gewissen, das hier βηθανία zu lesen gebietet, dem

ortskundigen Origenes zu folgen, hat keiner unter den Neueren gewagt. Alle beſtehen jetzt auf der älteren Leſeart βηθανία. Und mit Recht! Als Origenes das gelobte Land durchwanderte, waren ſchon zwey Jahrhunderte zerſtörend darüber hingefahren; das ſtrenge und ſichere Wiſſen der Eingeborenen um das Alterthum war bereits wankend geworden, vieler Namen Gedächtniß verſchwunden, vieler Oerter Namen aber umgewandelt. Wer mag dem ſonſt glaubwürdigen Origenes ſicher vertrauen in dieſem Bericht! Wie leicht iſt anzunehmen, daß es zur Zeit Chriſti zwey Bethanien gegeben habe, eins, von dem Johannes ſpricht 11, 18., nahe bey Jeruſalem, das andere, von welchem hier die Rede iſt, jenſeits des Jordan. Recht abſichtlich ſcheint der Evangeliſt zur genaueren Unterſcheidung hinzuzufügen πέραν τοῦ Ἰορδάνου. Oder will man dieſer Vermuthung eine andere beygeſellen, wodurch des Origenes Treue zugleich gerettet wird, iſt's nicht möglich, daß, was oft geſchah, der frühere Ortsnamen, Bäthanien, zur Zeit des Origenes, dem ſpäteren, ſehr verwandten, Bäthabara, gewichen war? Denn das Hebräiſche בֵּית עֲבָרָה, locus, ubi navi trajicitur, Schiffsplatz, wie nahe verwandt dem בֵּית עֲבָרָה, Uebergangsplatz, oder Fuhrthauſen; wie leicht konnten beyde Namen einem und demſelbigen Orte gegeben werden!

Bolten aber und Paulus verſuchen eine andere Auskunft. Unter Bethanien, wie allerdings hier geleſen werden müſſe, könne, ſagen ſie, kein anderes verſtanden werden, als wovon Johannes 11, 18. ſpreche, das in der Nähe von Jeruſalem gelegene. Hier ſey die erzählte Begebenheit beſſer an ihrem Platz, als jenſeits des Jordan, wohin des Synedriums Auctorität kaum gereicht habe. Es ſey, meint Paulus, eine ganz unrichtige Vorausſetzung, daß das erzählte Geſpräch am Jordan, wo Joh. taufte, vorgefallen. Man könne, ſagt Paulus, die Worte des 27ſten Verſes ſo auslegen: Dieß geſchah zu Bethanien, jenſeits, d. i. weſtlich vom Jordan, wo, nemlich am Jordan,

östlich Johannes taufte. Da, wie der Urheber dieser Auslegung wohl selbst fühlt, Niemand gern einer solchen Wortverdrehung beystimmen wird, noch weniger der in derselben angenommenen Gedankenversetzung des Evangelisten, der in Gedanken jenseits des Jordan, wo er des Täufers Bekanntschaft gemacht habe, so geschrieben: so hat dieser Vorschlag einem andern Platz machen müssen, der eben so wenig Beyfall zu finden geeignet ist. Es soll nemlich der Vers hinter ἐγένετο völlig geschlossen, und das folgende, πέραν τοῦ Ἰορδάνου, ὅπου u. s. w. zu dem 28sten Verse gezogen werden. Eine solche Wortstellung erträgt der einfache Johannes nicht; vergl. V. 35 u. 44., wo das τῇ ἐπαύριον die Erzählung immer beginnt; ja er würde sie auch selbst dann nicht ertragen, wenn die geschichtliche Voraussetzung, der zu Liebe sie gemacht ist, richtig wäre. Denn wohl zu bedenken ist, daß des Synedriums geistliche Oberherrschaft in allen Theilen des Landes gleich war und dieselbige in den verschiedenen Ethnarchien. Völlig unerweislich ist die Behauptung, Johannes habe sich von seinem gewöhnlichen Taufplatz am Jordan irgendwie entfernt. Ja recht absichtlich scheint er die Nähe der Hauptstadt gemieden zu haben. Außerdem aber wird jeder Versuch der Art durch die ausdrückliche Stelle 10, 40. vereitelt, welche sich offenbar auf diesen Vers zurückbezieht.

Kühnöl bestrebt sich, selbst gegen das klare und von ihm höchst unglücklich verdrehete Zeugniß jener Stelle, das πέραν τοῦ Ἰορδάνου, 1, 28., durch dieſſeits, oder nahe bey, zu übersetzen. Wohl weiß er, daß Joh. dieſſeits und jenseits des Jordan getauft habe, Luk. 3, 3. Joh. 3, 26. aber er behauptet auch, diese Worte könnten von Peräa nicht verstanden werden. Denn aus Matth. 3, 1. gehe hervor, daß Joh. mit seiner Taufe in der Wüste angefangen habe; die Wüste aber reiche bloß bis an den Jordan und sey dieſſeits gelegen. Des Synedriums Auctorität habe in Peräa nichts gegolten, wo Herodes geherrscht;

habe nun das Synedrium, nur in seinem Bereich geistliche Gewalt übend, die Gesandtschaft gleich nach dem ersten Beginn des Täufers in der Wüste ausgeschickt, was sehr wahrscheinlich sey, so habe dieselbe den Johannes diesseits, nicht jenseits, sondern nahe an des Jordans westlichem Ufer getroffen. Daß aber πέραν gleich dem Hebräischen עֵבֶר, juxta, prope, ja sogar cis bedeuten könne, zeige Matth. 4, 15., und was Vorstius, Biel u. A. darüber bemerkt.

Der philologische Grund dieser Auslegung ist völlig nichtig. Denn mag עֵבֶר cis bedeuten, so oft es wolle, daraus folgt noch gar nichts für das Griechische πέραν. Das Hebräische Wort ändert seine Grundbedeutung nach Gesenius nur unter Bedingungen, die hier nicht Statt finden. Die Stelle Matth. 4, 15. ist ganz und gar ohne Beweiskraft, und ist sehr hartnäckig gegen jede Umdeutung des πέραν. Was aber die historischen Gründe betrifft, so ist klar, daß, wann die Gesandtschaft zu Johannes gekommen sey, wie bald nach dem Auftritt desselben in der Wüste, gar nicht bestimmt werden kann. Die Wüste lag auf beyden Seiten des Stromes, und Johannes taufte gleich Anfangs diesseits und jenseits. Daß die geistliche Herrschaft des Synedriums, im ganzen Lande vollgültig, jenseits des Flusses eben so gut und frey als diesseits ihre bloß fragenden Gesandten habe aussenden können, leuchtet einem Jeden ein.

Wir bleiben also bey der gewöhnlichen Auslegung dieses Verses, als der am meisten begründeten, stehen.

Ehe wir aber weiter gehen, müssen wir, wie schon versprochen, die hier am schicklichsten uns entgegentretende Frage beantworten, ob, was 1, 19—28. erzählt worden, vor, oder nach der Taufe Christi durch Johannes geschehen sey?

Schon Lampe behauptete, das erste Zeugniß des Täufers sey nach der Taufe Christi gegeben worden. Sogar

die Versuchungsgeschichte ließ er diesem Zeugniß vorangehen. Die Hauptgründe für diese Behauptung sind: 1) daß V. 15. von dem Täufer gesprochen sey, unmittelbar nach der ersten Bekanntschaft desselben mit Christo in der Taufe. Aber leider steht Vers 15. in gar keinem geschichtlichen Zusammenhang. Der 2te Grund, Johannes spreche V. 33. von der Taufe, als einem Vergangenen, würde nur dann gelten, wenn das τῇ ἐπαύριον streng genommen werden müßte. Der 3te Grund, daß die Worte des 26sten Verses, μέσος ὑμῶν ἕστηκεν, das Auftreten Christi, als Lehrer, voraussetzten, ist ganz nichtig; nicht weniger eitel, was viertens und fünftens angeführt wird, daß Vers 29., in Verbindung mit Vers 31. ff., wo Johannes seine persönliche Bekanntschaft mit Christo voraussetzt, dieselbige aber erst in der Taufe entstehen läßt, die Taufe Christi, als vor dieser Gesandtschaft geschehen, durchaus nothwendig mache, und daß endlich in dieser Kettenreihe der evangelischen Erzählung, wo Tag auf Tag folgt, für das Fasten und die Versuchung Christi nach der Taufe gar kein Raum bleibe. — So enden die unglücklichen Versuche harmonischer Ausgleichungen.

Dieser Ansicht widerstrebte schon Capellus, er drang mit Eifer darauf, das τῇ ἐπαύριον im weiteren Sinne zu nehmen, und wollte zwischen V. 28 u. 29. Alles einschieben, was Matth. 3, 5 — 13. erzählt wird. Er glaubte aber irrig genug, daß, da das Volk nicht gewagt haben würde, zu einem von dem Synedrium nicht geprüften Lehrer hinauszuströmen in die Wüste, die prüfende Gesandtschaft vor dem Zulauf des Volkes zu Johannes hinausgesendet seyn müsse. Daß das Volk der hierarchischen Gewalt nicht so knechtisch unterthan gewesen, zeigt die Art, wie es sich des Verbots ungeachtet zu Christo wendet.

In einer andern Verkettung der Umstände sucht dagegen Paulus seine Meinung zu begründen, daß Alles, was 1, 19 — 28. erzählt sey, nach der Taufe Christi geschehen

hen sey *). Wie würde sonst, spricht er, Johannes von Christo gezeugt haben, wie V. 26. geschrieben steht. Kühnöl, der Ansicht des Lud. Capellus geneigter, will aus Luk. 3, 21. Matth. 3, 5. schließen, daß, ehe Christus getauft, des Täufers Ruhm weit und breit erschollen, des Synedriums prüfendes Auge längst auf sich gezogen habe, daß also die Gesandtschaft lange vor der Taufe zu Johannes ausgesendet worden sey.

Wie sollen wir im Zwiespalt der Meinungen und wofür sollen wir uns entscheiden?

Heißt τῇ ἐπαύριον wirklich des anderen Tages, so bleibt für den chronologischen Harmonisten keine Wahl; er muß Kühnöl widersprechen. Vers 34. deutet auf die Taufe, als auf ein längst Vergangenes, hin. So in einander geschlossen kann das hier Erzählte nur nach der Taufe geschehen seyn. Halten wir uns aber ganz einfach an 1, 19—28., beachten statt des Folgenden nur die Verse 26. 27., wie Griesbach sie gereinigt hat, so scheint das ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος im Gegensatz gegen μέσος ὑμῶν ἕστηκεν anzudeuten, daß Christus damahls, als dieses gesprochen, wohl noch nicht aufgetreten, und, was damit genau zusammenhängt, noch nicht getäuft und versucht worden sey. Vertrauet man dem chronologischen Sinn der drey ersten Evangelien nur einiger Maßen, so wird man aus den Parallelstellen Matth. 3, 11. Luk. 3, 15. Mark. 1, 7. der eben angedeuteten Ansicht von Joh. 1, 26 u. 27. gewiß. Es ist wahr, eine solche Auffassung des Zusammenhangs begünstigt die Vermuthung, daß, noch ehe Christus zu Johannes gekommen, sich taufen zu lassen, beyde einander wohl bekannt gewesen. Die Mütter, also sie selbst, waren einander verwandt, gleichen Alters beyde; wie sollten sie einander nicht näher bekannt gewesen

*) Auch Semler sagt: Illud ὅτι v. 19. locum omnino facit ei tempori, quod ipsum Christi baptisma, 40 dies jejunii et tentationem complectitur.

seyn? Matth. 3, 14. macht die Sache höchst wahrscheinlich; faßt man Joh. 1, 31. 33. im richtigen Sinn, so ist kein Widerspruch zu fürchten. Nur ahndungsvoll sah Johannes in dem befreundeten Mann die höhere Gottesgestalt. Von Kindheit an waren der Familie, der Verwandten stille Hoffnungen auf den Sohn der Maria, als den Kommenden, gerichtet, durch wunderbare Erzählungen, durch die an Gnade bey Gott und den Menschen wachsende Kraft des Knaben gestärkt und menschlicher Weise gewiß geworden. Nur die höhere, göttliche Gewißheit fehlte. Johannes empfing sie; und, was er V. 26. 27. ahnend gesprochen, erkannte er in voller Klarheit. Eine absichtliche Verbindung, eine Verabredung beyder mit einander, läßt sich nirgends entdecken.

Einem solchen Zusammenhange zu Liebe läßt sich der strenge Sinn von τῇ ἐπαύριον leicht aufopfern. Hier und V. 35. entspricht es dem מחר, dem μετὰ ταῦτα. Cap. 2, 1. καὶ τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ widerspricht dieser Auslegung nicht. — Sind wir nun auch überzeugt, daß die aufgestellte Frage so beantwortet werden muß, wie eben geschehen, so bescheiden wir uns doch gern, das auf diesem Punct ruhende Dunkel wohl bewegt, aber nicht zerstreuet zu haben. Die Harmonien zu suchen und herzustellen, wo nothwendige Töne fehlen, ist ein schweres, oft unausführbares Unternehmen.

1, 29—34.

Der sonst ängstlich besonnene Kühnöl knüpft, was hier erzählt wird, an den Abschied des in die Wüste ausziehenden Erlösers an mit rascher Hand. Zwischen V. 34. u. 35. denkt er sich die siegreiche Heimkehr Christi aus dem Kampfe, den er in der Wüste mit einem von dem Synedrium abgesendeten Pharisäer wohl bestanden hatte. Aber leider ist jene Abschiedsscene eine reine Erdichtung; und von einer Heimkehr des Erlösers zu Johannes dem Täufer schweigt die Geschichte ebenfalls. Wenn wird man doch aufhören,

die Geschichte, wo sie gerade am schweigsamsten ist, durch nutzloses Peinigen zum Reden zu zwingen!

In welcher Verbindung von Umständen der Täufer dieses neue Zeugniß für Christum gegeben habe, ist nicht mehr deutlich zu erkennen. Jesus nahet sich ihm; ob mit ihm zu reden, wie lange bey ihm zu verweilen? — der Evangelist bedeutet deren keins. Paulus ergänzt Vieles und vielerley, meist mit phantasiereicher Willkühr. Als Johannes (ὁ Ἰωάννης gehört nicht in den ursprünglichen Text, s. Griesbach) den Herannahenden erblickt, spricht er, wie es scheint, zu seinen Jüngern, nicht vor dem Volke, was nur Vertrauteren klar und dienlich seyn konnte.

Ueber die Worte: ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, sind die Ausleger schon seit langer Zeit in Streit mit einander *). Die neuere Auslegungskunst hat den Streit noch nicht geschlichtet; vielmehr hat sie den Streitstoff nur vermehrt, und zwar mit vollem Recht **). Die vornehmsten Erklärungsversuche, und wie sie sich gerechtfertigt, hat Kühnöl mit Treue dargelegt.

Der Hauptpunct des Streites ist, ob die zweytheilige Rede des Täufers zu Einem Hauptgedanken vereiniget den Versöhnungstod des Erlösers andeute, oder nicht. Fast alle älteren Ausleger legen diese Stelle von dem blutigen Versöhnungstode Christi aus; erst in der neueren Zeit ist diese uralte exegetische Tradition durch die schärfer eindringende historische Interpretation unterbrochen worden, nicht ohne großes Interesse, theils der wahrhaft heterodoxen, theils der aus altem Auctoritätszwang sich loswindenden und freyer fortschreitenden Dogmatik.

Die älteren Ausleger stützen die in dogmatischen Elementen festwurzelnde exegetische Tradition durch folgende hermeneutische Betrachtungen.

---

*) S. Wolfii Curae zu d. St.

**) S. Kühnöls Comment. p. 136 ff.

Einig mit den Neueren darin, daß ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, wie das וּבְחֵי אֱלֹהִים, Ps. 51, 19. und ähnliches, das Gott geweihete Lamm bezeichne, daß ὁ ἀμνὸς ein uraltes Symbol sey des Unschuldigen, Sanftmüthigen, Reinen, schuldlos Leidenden, behaupten sie meistentheils, daß Stellen des N. T., wie 1. Cor. 5, 7. 1. Petri 1, 18 ff. Offenbar. Joh. 5, 6. 9. 12. und alttestamentliche Aussprüche, Jes. 53, 7. — Exod. 29, 38 ff. Num. 28, 3 ff. — Exod. 12, 27. 23, 18. 34, 25. — theils ausdrücklich redend, theils typisch und prophetisch andeutend, uns zwingen, das ἀμνὸς τ. θ. von dem Osterlamme überhaupt, oder insbesondere von dem Paschalamme, und die ganze Stelle, vorzüglich das ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, von dem Versöhnungstode Christi zu verstehen. Denn, meinen sie, αἴρειν entspreche bey den Alexandrinern dem Hebr. נשׂא, und heiße dem gemäß entweder wegtragen, oder tragen; im ersteren Falle müsse ἁμαρτία so viel seyn, als Sündenstrafe, ganz neutestamentlich, αἴρειν τὴν ἁμαρτίαν sey also das Tilgen, Aussöhnen der Strafe und Schuld der Sünde; im letzteren Falle aber sey die volle Redensart so viel, als Büßen der Sünde nach Art der Opferthiere. Dieß Alles, sagen sie, habe in dem alttestam. Opfercultus und den Ausdrücken und Typen desselben sicheren Grund. —

Was nun in dieser Ansicht längst von Socinianern und Andern der Art aus dogmatischem Interesse bezweifelt wurde, das haben Neuere durch historische und grammatische Deductionen als völlig unstatthaft zu erweisen gesucht.

Zuerst haben sie, was das ἀμνὸς τ. θ. betrifft, in Ansehung der alttestamentlichen Stellen, erinnert, daß Jesaias 53, 5—7. (vergl. Act. 8, 32.) das Wort Lamm nicht von dem Opferlamme gebraucht seyn könne, sondern nur Symbol sey des ruhig und still Duldenden; die Messianität dieser Stelle sey nicht ursprünglich. In Betreff aber von Exod. 29, 38 ff. Num. 28, 3., meinen sie, sey

wohl zu bemerken, daß das tägliche Opfer, das sacrificium juge *), Morgens und Abends dargebracht, obwohl ein ὁλοκαύτωμα, doch kein Sühnopfer, sondern, wie Philo den Begriff davon richtig angebe, ein Dankopfer gewesen sey **). Eben so wurden zwar die Paschalämmer, im A. T. זבחים genannt, von Josephus und Philo als θυσίαι und θύματα mit aufgeführt; aber unleugbar sey weder der Begriff eines Opfers im strengen Sinn, noch weniger der Begriff eines Sühnopfers auf sie anwendbar. Die neutestament. Stelle, 1. Kor. 5, 7., könne den Zwiespalt der Begriffe, worin sie selber befangen sey, nicht aufheben. Suche man für diese Johanneischen Worte und ihre behauptete Beziehung auf den Versöhnungstod Christi einen wohlentsprechenden, alttestamentlichen Typus, so könne man einen solchen höchstens nur in dem zum Reinigungsopfer dargebrachten Lamme finden. So habe nach Num. 6, 9 ff. der durch zufällige Leichenberührung befleckte Nasiräer ein ἀμνὸς ἐνιαύσιος darbringen müssen; andere, dem ähnliche Fälle lese man Lev. 12, 6. 14, 12 ff. — Der Begriff aber eines solchen Reinigungsopfers sey dem des Versöhnungsopfers nur verwandt, nicht gleich; wenn also die Worte des Täufers hierauf anspielen, so müsse, wie aus 1. Petri 1, 19. und dem apokalyptischen ἀρνίον ἐσφαγμένον nicht undeutlich hervorgehe, der Sinn des Joh. Ausrufs dieser seyn: Jesus Christ wird seyn durch seinen Tod für die Reinheit der ganzen Welt und ihre Gnade vor Gott, was im alten Bunde das geopferte Lamm für die äußere kirch-

*) Aus Ioseph. d. b. Iud. 2, 10. 5., aus desselbigen Buch gegen Apion. 2. 5., aus Philo de victim. im Anf. und 1. Makk. 12, 11. 12. zu schließen, das sacrificium juge sey ein Opfer nicht bloß für das Jüdische Volk, sondern auch für das ganze menschliche Geschlecht gewesen, — diesen Irrthum Wetsteins und Anderer hat Gabler in seinen meletemata in locum Ioan. 1, 29. Ien. 1808 — 11. 4. gründlichst widerlegt.

**) De victimis: καθ' ἑκάστην μὲν οὖν ἡμέραν δύο ἀμνοὺς ἀνάγειν διείρηται, — — ὑπὲρ εὐχαριστίας ἑκάτερον, u. s. w.

liche und bürgerliche Reinheit der Einzelnen. Aber selbst eine solche Beziehung könne in den Worten des Täufers nicht Statt haben, weil an sich unwahrscheinlich sey, daß der in alttestam. Messiasideen befangene Johannes sich zur Höhe und Freyheit einer rein neutestamentlichen Ansicht erhoben habe. Zu einer solchen im höheren Sinn des Wortes tragischen Messiasidee habe Christus durch die ausdrücklichsten Worte und klarsten Andeutungen kaum seine Jünger zu begeistern vermocht; daß aber der alttestamentliche Johannes gar keine Ahnung davon gehabt habe, sey klar aus Matth. 11, 11. und aus des Täufers eigenen Aeußerungen Matth. 3, 11., in denen man die Uebereinstimmung mit den damahligen Zeitansichten von einem weder leidenden, noch sterbenden Messias nur allzudeutlich wahrnehme.

Dieselbigen Exegeten nun, welche die ältere Auslegung dieser Stelle durch solche und ähnliche Zweifel und Gegenreden ungewiß zu machen, und als irrig zu erweisen suchen, — haben, von jenen Verneinungen ausgehend, eine neue Erklärung geltend zu machen sich bestrebt, welche sich von der alttestamentlichen Typik eben so weit entfernt hält, als von der späteren neutestam. Dogmatik. Nachdem sie von dem ἀμνὸς τ. θ. jede Opferidee, als solche, verscheucht, und den einfachen symbolischen Sinn der Unschuld, der Sanftmuth und Milde als allein gültig hervorgehoben, haben sie die Worte ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, worauf den Vertheidigern der älteren Auslegung am meisten anzukommen schien, anders zu deuten versucht, im Geist und Sinn nicht nur jener einfachen Symbolik in dem ἀμνὸς τ. θ., sondern auch ihrer leichtbegreiflichen und dem Versöhnungstod Christi abholden Dogmatik.

Sie haben in dem doppelsinnigen αἴρειν, statt des Begriffes tragen, den in diesem Zusammenhang entgegengesetzten Begriff des Wegnehmens hervorgehoben und in dem alt- und neutest. Sprachgebrauch wohl-

begründet. Sie leugnen zwar nicht, daß αἴρειν bey den Klassikern in der Bedeutung von Tragen, Ertragen vorkomme: aber sie behaupten, daß die von den älteren Auslegern gemachte Zusammenstellung dieser Bedeutung mit dem Opfersymbol des ἀμνὸς unerträglich sey. Ziegler meinte, sey des Evangelisten Sinn von den älteren Interpreten richtig angegeben, so würde statt des ὁ αἴρων u. s. w. offenbar geschrieben seyn, ὁ προσφερόμενος ὑπὲρ τῆς ἁμαρτίας τοῦ κόσμου. Diejenigen unter den Neueren, welche der philologischen Beweisführung aus der Alexandr. Uebersetzung des A. T. gemäß in dem αἴρειν nur den Begriff von Wegnehmen für gültig anerkennen, geben dieser Stelle den leichtfertigen Sinn, Jesus, so unschuldig und sanft, wie ein Lamm, erlöse die Menschen, indem er ihre Sünde wegnehme, sie davon befreye, durch Beyspiel und Lehre. Andere aber, wie Gabler, einen tieferen und schwereren Sinn suchend, lassen die Griechische Bedeutung von Tragen, Aufsichnehmen gelten, entfernen aber davon jeden Begriff der Vergebung, Sühnung u. s. w. und stellen den Sinn also fest: Dieser ist der ausgezeichnete, Gott geweihete Mann, der die Sünde, die Bosheit der Welt, obgleich unschuldig, dennoch durch sein ganzes Leben schwer erfahren wird, aber, wie ein Lamm geduldig, wird er alles Leid und Uebel mit Sanftmuth ertragen. Damit aber, meinen Einige, Gabler folgend, die Worte des Evangelisten, der sie im Sinn und Geist des neuen Testaments geschrieben habe, durch solche Auslegung nicht gefährdet würden, so möge man den Sinn des Täufers, wie er eben festgestellt sey, wohl scheiden von dem Sinn des Evangelisten, welcher, wie aus Offenbar. Joh. 5, 6. 12. 13, 8. 7, 14. 12, 11. erhelle, von den älteren Auslegern nach dem Gesetz der Analogie richtig gefaßt sey.

Man könnte, meinten Andere, wäre eine solche Scheidung möglich zwischen dem ursprünglichen Sinn dieser Worte und ihrer späteren Auslegung durch Johannes, der

Ansicht Gablers dadurch zu Hülfe kommen, daß man aus Vergleichung von V. 29. mit V. 36. mit Dreistigkeit schlösse, die Worte ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου seyen Zusatz des auslegenden Evangelisten.

Allerjüngst aber hat sich eine Erklärung dieser Stelle kund gegeben, die, wie es scheint, aus Verzweiflung, auf den bisher betretenen Wegen irgendje das Rechte und Wahre zu finden, zu dem allerkühnsten Mittel ihre Zuflucht genommen hat *). Sie versucht zuerst, diese Stelle auf ein Syrochaldäisches Urevangelium, welches dem übersetzenden Johannes zum Grunde liegen soll, zurückzuführen, setzt dann einen Uebersetzungsfehler, und giebt uns die verwirrende Auskunft, aus dem Original הנה אמריה müsse nicht, wie Johannes falsch ableitend und אִמְרָא, das Lamm, im Syr. und Chald. mit dem richtigen אִמְרָה, das Wort, verwechselnd übersetzt habe, — ὁ ἀμνὸς τ. θ., sondern ὁ λόγος τοῦ θεοῦ gemacht werden.

Diese Erklärungsweise mag als Probe Neues suchenden Witzes gerühmt werden; weiter verdient sie keine Erwähnung, und daß sie 1798 bey ihrem ersten Erscheinen vergessen wurde, hätte dem Urheber ein Zeichen seyn sollen, daß sie auch nach zwanzig Jahren im Gedächtniß der Zeit, die weder von einem Urevangelium, noch einem Syrochaldäischen Original des Johannes etwas wissen will, keinen sonderlichen Halt finden würde. Auf keinen Fall kann sie im Streit wichtiger Meinungen über diese Stelle eher eine Stimme haben, bevor sie nicht den Zusammenhang der Worte ὁ λόγος τ. θ. ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτ. u. s. w. besser und gründlicher, als geschehen ist, dargethan hat.

Jenen Streit der Meinungen vollkommen zu schlichten durch tüchtige Widerlegung des Einen, oder des Andern, erlaubt das Dunkel der streitigen Stelle durchaus nicht. Wir können, mit dem Bisherigen nur stückweise zufrieden

*) S. Möllers neue Ansichten, S. 280 ff.

und unzufrieden, und weder der einen, noch der andern Meinung ganz zugethan, unsere Pflicht nur dadurch erfüllen, daß wir unsere dermahlige Ansicht dieser Stelle kurz und klar darzulegen versuchen.

Zuerst ist allerdings auffallend, daß der schwierige Zusatz ὁ ἄνωθεν τ. ἁμαρ. τ. κ. V. 36. fehlt. Man kann daraus schließen, was vorher daraus geschlossen ist. Aber dieser Schluß schürzt einen neuen Knoten, den die höhere Kritik zu lösen nicht vermag. Warum, fragen wir, hat der Evangelist V. 36. nicht denselbigen Zusatz der Auslegung gemacht, wenn ihm an der richtigen Auffassung der Worte des Täufers so viel gelegen war? Solche auslegenden Zusätze sind dem Evangelisten nicht fremd, und es ist Pflicht der Exegese, dieselbigen zu entdecken. — Man könnte, vergleicht man V. 29 u. 36., sagen, entweder ist V. 29. Zusatz, oder V. 36. Auslassung. Aber wer will entscheiden gegen die Worte und die Art des Augen- und Ohrenzeugen? — Gewiß aber ist, daß, läßt sich darüber durchaus nicht entscheiden, die Exegese auch gar kein Recht hat, in dieser Stelle den Sinn des Täufers von dem späteren Sinn des Evangelisten zu unterscheiden. Am wenigsten dürfen wir, wie Gabler, ohne durchgeführte Scheidung der ursprünglichen und der späteren Worte, in dem möglichen, hier aber sehr erzwungenen, Doppelsinn derselben die Scheidung des Ursprünglichen und Nichtursprünglichen versuchen.

Indem wir nun davon ausgehen, daß die höhere Kritik und Hermeneutik in dieser Stelle nichts vermag, also nur von einem ursprünglichen Sinn aller Worte die Rede seyn kann, glauben wir zur Ergründung und Feststellung dieses Sinnes der hermeneutischen Regel nicht entbehren zu können, daß die Worte des Johannes, seyen sie nun des Täufers oder des Evangelisten Worte, weder nach der streng alttestamentlichen Redeweise, noch nach der Symbolik und Typik des A. T. einzig und allein, sondern theils vorzüglich, theils vorzugsweise und allein, nach neu-

testamentlichem Sprachgebrauch und neutest. Symbolik ausgelegt werden müssen. Die Nichtbeachtung dieser Regel ist die Ursach des heftigen Streites zwischen der älteren und neueren Auslegung dieser Stelle. Denn indem die ältere Exegese mit allzugroßem Eifer darauf bedacht war, die neutestam. dogmatischen Begriffe, welche sie in diesen Worten fand, in vollkommen congruenten alttest. Formen nachzuweisen, hat sie dem gerechten Tadel der neueren Exegese nicht entgehen können. Diese aber hat in allzuheftiger Verfolgung ihres Rechtes, und mit ungerechter Abneigung gegen die ältere Dogmatik und deren exegetische Beweisführung, den lebendigen Zusammenhang ganz übersehen, in welchem alttestamentliche Ideen und Symbole über ihre ursprünglichen Formen hinauswachsen und sich unaufhaltsam in den neutestam. Charakter verwandeln. Auch hat sie dem Täufer die Worte Christi Matth. 11, 11. zu scharf angerechnet, und ganz übersehen, daß Joh. in der Verwandlungsepoche des Alttest. in das Neutest. diesem ungleich näher steht, als jenem.

Nach unserem Dafürhalten liegt den streitigen Worten gar keine alttest. Opfertypik zum Grunde; der Sprachgebrauch derselben findet also hier keine Anwendung. Nur die prophetische Stelle Jes. 53., sofern sie messianisch ausgelegt ihren ursprünglichen, rein geschichtlichen Sinn schon aufgegeben hat, kann als alttestam. Grundlage sowohl des Gedankens, als auch der Form, betrachtet werden.

Irrig ist es, in dieser Stelle des Jesaias den geschichtlichen, inneren Ursprung der tragischen Messiasidee zu finden; denn offenbar ist die messianische Anwendung der prophetischen Worte viel später, als jene Idee, selbst aus derselben entsprungen. Die tragische Idee aber von einem leidenden Messias, der des Volkes Sünd und Schuld trägt und durch sich selber versöhnt, ist nach unsrer Meinung ein nothwendiges Element des messianischen Glaubens. Sie liegt in dem tragischen Charakter des Juden

thums von Ur an; sie hat in dem Grundverhältniß der Freude und Hoffnung in der Welt ihre weltgeschichtliche Wurzel, und in der Mosaischen Opfersymbolik ihren nationalen Typus. Tiefere Gemüther, welche, wie Johannes der Täufer, dem bloß Irdischen abgewendet, in der Messiasidee ein neues Band zwischen Himmel und Erde ahneten, und die Verzögerung der Erfüllung, so wie den Wachsthum der allgemeinen Sünd und Schuld, von dem sittlichen Standpunct aus betrachteten, konnten den tragischen Gedanken von dem leidenden und durch Leiden siegreichen Messias nicht entbehren, und mußten ihn zum innersten Halt und Mittelpunct ihres geistigeren Glaubens und Hoffens machen. Im schwerlastenden Gefühl des uralten Kampfes zwischen dem Göttlichen und Ungöttlichen in der Welt, wo soll der geistige ethische Beschauer des Weltlaufes die Hoffnung und Freude des ewigen Sieges suchen und finden, als in dem Tode des Irdischen, wo die Freyheit der Idee als in ihrer Erlösung vom Irdischen durch Leiden und Tod? Unverkennbar ist der tragische Charakter in den Vorstellungen jener Zeit von den Zeichen und Bedingungen, unter denen der Messias erscheinen werde. Dem von uns in der Messiasidee nachgewiesenen Parallelismus zwischen der Gesammtheit und dem Einzelnen gemäß, mußte jener tragische Charakter auch auf die Person des Messias übergehen. Christus hat auch in diesem Stück nichts Plötzliches gethan, sondern seine höhere tragische Ansicht von sich selber angeknüpft an schon vorhandene Ahnungen, Vorstellungen und Begriffe desselbigen Inhalts. Daß seine Jünger ihn nicht verstanden, wenn er so Hohes sprach, ist kein Beweis dagegen. Dafür aber ist entscheidend und gewichtvoll, daß die ursprünglich irdische Messiashoffnung in dem geistigen Johannes, der seinem Zeitalter das tragische Gefühl der Buße einprägte, sich nicht vergeistigt haben würde, wenn nicht das tragische Element darin gewaltet und den irdischen Stoff verklärt hätte. Aeußere Zeugnisse dafür fehlen; bey den

Rabbinen suche sie der kritische Forscher vergebens: aber mehr als alle äußeren Zeugnisse ist das höhere Bildungsgesetz weltgeschichtlicher Ideen, welchem Zeugniß zu geben, alle Zeiten und Völker gezwungen werden.

Nachdem die tragische Idee eines leidenden, und Schuld und Sünde des Volkes auf seinem unschuldigen Haupte tragenden Messias Raum gewonnen hatte, suchte sie auch alsbald eine alttestam. Grundlage. Wo aber fand sie diese besser, als in jener Stelle Jesaias 53, 4 ff.? In keiner anderen war die große tragische Schicksalsidee, selbst in dem ursprünglich engeren Sinn und Bezug der prophetischen Worte, klarer enthüllt, besser in die Geschichte eingeführt. Die einfache Symbolik des Lammes, dem Johannes das τοῦ θεοῦ als Zeichen geistiger, höherer Beziehungen hinzufügt, ist klar aus Jesaias 53, 7.; und die Grundidee, ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, ist sie in den Worten des Johannes etwas anders, als die neutestamentliche Entfaltung dem Geiste nach, und der Form nach Verkürzung von Jes. 53, 4. 5. 6.? In dem αἴρειν τ. ἁμ. τ. κ., worin der neutestamentliche Sprachgebrauch von Matth. 11, 29. Mark. 8, 34., der alttestam. von Thren. 3, 27. 5, 7. Lev. 20, 19. Ezech. 18, 20., und endlich der Johanneische von 1. Joh. 3, 5. unverkennbar ist, erkennen wir die abgekürzte Formel von dem alttestam. Jes. 53, 4. οὗτος τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει, V. 5. αὐτὸς ἐτραυματίσθη διὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν u. s. w. V. 6. Καὶ κύριος παρέδωκεν αὐτὸν ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν. Statt des engen ἁμαρτ. ἡμῶν aber setzt, dem neutestamentlichen Charakter, wohin schon die Propheten strebten, gemäß, der in Thür des N. T. öffnende Johannes ἁμαρτ. τοῦ κόσμου. Wer nun Lust hat, in der alttestam. Stelle die Grundidee und Grundsymbole des Mosaischen Opfercultus nachzuweisen, mag es thun. Die Auslegung des Johanneischen Worts ist mit dem Gesagten vollendet und geschlossen.

Nicht weniger schwierig und vielfachem Streit unterworfen sind die Worte des 30sten Verses.

Zwar ist darin Vers 15. wiederholt, mit einiger Umänderung, aber der geschichtliche Zusammenhang dieser Worte ist hier, nicht dort. Der Evangelist fand sie vorzüglich geeignet, seiner höheren Ansicht von Christo zur historischen Grundlage zu dienen. Worauf das εἶπον der Zeit nach zu beziehen sey, ist nicht klar; es hält schwer, denselbigen Gedanken in den kritisch gereinigten Stellen von V. 26 u. 27. ganz wieder zu finden. Indeß viel unwahrscheinlicher ist die Beziehung dieser Worte auf etwas im Evangelium nicht Erzähltes. Sieht aber V. 30. auf V. 26 u. 27. wirklich zurück, so muß auch, was dort gesagt ist, Grund und Regel für die Auslegung dieser Worte seyn. Wir können demnach das ὀπίσω μου ἔρχεται ἀνὴρ nicht anders erklären, als Vers 27. Dem ὃς ἔμπροσθέν μου γέγονεν kann, da Vers 27. dieselbigen Worte für unecht gehalten werden müssen, in diesem Verse nichts weiter entsprechen, als das bildliche: οὗ ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ἄξιος u. s. w. Demnach müssen wir auch das streitige ἔμπροσθεν so auslegen, wie Theophylact, vor ihm Chrysostomus, und nach ihm Viele gethan haben, daß es so viel sey, als πρωτεύτερος, oder ἐνδοξότερος. Denn nicht nur erlauben dieß die allgemeinen Sprachgesetze, sondern es lassen sich auch im A. T. Stellen aufweisen, in denen das dem לפני entsprechende ἔμπροσθεν seine ursprüngliche Orts- und Zeitbedeutung fast ganz aufgegeben hat, und den Begriff des Vorrangs sinnlich bezeichnet. Vergl. V. d. R. 3, 27. 1. Sam. 8, 20. 18, 13. u. a. m. Auch können wir das zur Erklärung als parallel und synonym angeführte ἰσχυρότερος Luk. 3, 16. Mark. 1, 7. Matth. 3, 11. keinesweges verwerfen und von der Hand weisen. Das γέγονεν aber dürfen wir nicht, wie Einige versucht haben, als ein prophetisches Präteritum behandeln, sondern müssen es in seiner strengen Form festhalten. Denn die höhere Würde des Erlösers war ein schon

vergangener Act. In so fern aber müssen wir auch zwischen diesem γέγονεν und dem folgenden, ἦν einen Unterschied anerkennen, als von der in die Zeitlichkeit gehörenden Messiaswürde nicht ἦν, sondern nur γέγονεν gebraucht werden kann. Klar also ist, daß diese Worte, ὃς ἔμπροσθέν μου γέγονεν, von der höheren Würde Christi auf eine weniger symbolische Art entscheidender ausdrücken, was V. 27. bildlich geredet ist.

Dieser Erklärung fügt sich nun auch in ganz einfachem Sinn das ebenfalls streitige: ὅτι πρῶτός μου ἦν. Offenbar bezieht sich das ὅτι als Causalpartikel zwar auf den ganzen Satz von ὀπίσω an bis γέγονεν; aber vorzüglich soll das ἔμπροσθέν μου γέγονεν dadurch erklärt werden. Daß das πρῶτος für πρότερος stehe, wie oft im Johannes 1, 15, 18. 20, 8. 1. Joh. 4, 19. leuchtet ein; auch ist augenscheinlich, und aus dem Zusammenhang von V. 15. erweislich, daß sich diese Worte nur auf die vorweltliche Existenz des Messias beziehen, welche der Evangelist im Prolog beschrieben hat. Nur aus dieser kann die höhere Würde Jesu Christi hergeleitet werden, wie denn Christus sich selbst Kraft der Vorweltlichkeit seines Wesens über Abraham und dessen Würde hinaushebt, 8, 59. Andere Erklärungsweisen dieser Stelle, wie sie Wolf, Lampe und Kühnöl verzeichnet haben, leiden entweder an richtigem philologischen Tact oder an richtiger Auffassung des Gedankenzusammenhanges.

Diese höhere Erkenntniß von Christo, nach welcher sich V. 30. zu V. 27. wie klare Einsicht zu dunklen Ahnung verhält, hatte der Täufer, wie er selbst bezeugt, nicht aus sich selbst und nach gewöhnlicher Schlußweise, sondern offenbar aus höherer Offenbarung in dem begeistertsten Moment seines Lebens empfangen. Die Taufe Christi aber, der höchste Gipfel seines prophetischen Berufs, war dieser Moment. Vorher hatte Johannes kein gewisses Wissen von dem höheren Wesen Christi; äußere Bekanntschaft, höhere Ahnung ist Alles, was wir von der

Taufe Christi in Johannis Betragen und Reden wahrnehmen. Eben vermöge jener höheren Ahnung suchte er den Herrn abzuhalten, die Taufe des Dieners zu empfangen, Matth. 3, 14. Das κἀγὼ sieht auf V. 26. zurück. Der Täufer theilte das Schicksal des Volkes, das den bis dahin verborgenen Messias, wer es sey, und welches Wesens, nicht kannte. Nur darin hatte er den prophetischen Vorzug vor der Menge, daß er voll höherer Ahnungen hinwies auf ihn, der ihm persönlich, aber nicht in seiner Wesenheit, bekannt war, und daß er zur Buße ermahnte, den Herrn würdig zu empfangen. Der Zweck seiner Taufe war, die Verkündigung und Offenbarung des Herrn vor dem sehnsuchtsvollen Volke; sie war die Taufe auf den Nahenden, εἰς τὸν ἐρχόμενον. Davon aber unterscheidet sich der mit höheren Offenbarungen von der höchsten Würde Christi verbundene Taufact, wodurch Christus, als der wahrhaft Erschienene, geweihet wurde.

Die Worte ἀλλ' ἵνα u. s. w. bis an das Ende des Verses unterbrechen den schnellen Fortgang des Zeugnißgebenden, und sind für den Hauptfaden der Rede als Parentheſe zu betrachten. Das τῷ vor ὕδατι hat Griesbach mit Recht beybehalten; Paulus hat die Beybehaltung sehr gut vertheidigt. Der Name Ἰσραήλ, wozu sonst wohl ὁ λαὸς, οἱ υἱοὶ gesetzt wird, ist der heilige Volksname, auf dem die Verheißungen und Weissagungen haften; daher wird er immer nur in solchen Beziehungen gebraucht. Die apokryphische Periode des Judenthums gehört nicht in den pragmatischen Zusammenhang des N. T. — Φανεροῦσθαι wird im N. T. nie von der ersten Ankunft des Messias gebraucht, sondern immer von dem Offenbarwerden, und der Kundbarkeit des bis dahin verborgenen; es wird zwar bey Paulus von der Wiederkunft Christi gebraucht, aber diese Wiederkunft ist nur ein neues Offenbarwerden. 1. Petr. 1, 20. scheint nur eine Ausnahme zu machen.

Den Gegensatz zwischen dem ἦλθον ἐγὼ ἐν τῷ ὕδατι βαπτίζων und dem folgenden, ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ, sieht ein Jeder; eben so erkennt ein Jeder in dem ἦλθον — βάπτίζων den Typus echt Griechischer Participialconstruction *).

Weil der Hauptmoment des Zeugnisses in den Worten des 33sten Verses liegt, so wiederholt der Ev. vor diesen Worten das nachdrucksvolle ἐμαρτύρησε Ἰωάννης λέγων, worin der Hebraismus unverkennbar ist. Dagegen wird auch das reinste Griechische Ohr die Anführungspartikel ὅτι vor der directen Rede gern ertragen; sie gleicht unserem Deutschen nemlich, oder, wie folgt.

Die symbolischen Worte des Täufers, in denen das Factum selbst nur angedeutet ist, lassen sich deutlich nur aus den Parallelen in Matth., Luk. und Markus erklären. Ernsthafte Forschung verschmähet mit Recht alle die unglücklichen Versuche, welche, was das klare begeisterte Auge geschauet hat, in ein leeres Traumbild der Phantasie, in eine willkührliche Vision zu verwandeln trachten. Mit demselbigen Ernst verwerfen wir aber auch jede ungeistige Deutung, welche den höchsten Geist, den unendlichen, verkörpert schauen möchte mit sinnlichem Auge.

Daß unter πνεῦμα der Geist Gottes zu verstehen sey, leuchtet ein; V. 34. macht dieß ganz klar. So oft derselbige bis dahin erschienen war, zuerst die Heldenkraft und den unbezwinglichen Muth, dann die höhere Einsicht, die weissagende Erkenntniß gewirkt hatte in den Kriegern, den Königen, und Propheten Israels, war seine Erscheinung unsichtbar, nicht bleibend, nur berührend wie durch einen Hauch, nur in seinem irdischen Wirken erkennbar; niemahls war er ganz und vollkommen symbolisch geschauet worden. Der Täufer hat ihn geschauet: τεθέαμαι, sagte er. Sollte auch das Wort θεᾶσθαι zufäl-

*) S. Matth. Gramm. p. 810. n. 7.

lig gebraucht worden seyn, was hindert uns anzunehmen, der Zufall habe das richtigste und treffendste gewählt? *) Dem Charakter der alten Symbolik gemäß ist es, überall, wo auf ungewöhnliche Art das Göttliche im Menschen erscheint, dafür, daß es so sey, wahrhaft und gewiß und keine Täuschung, ein für den Glauben geheiligtes Zeichen in der irdischen Ordnung der Dinge zu fordern, zu empfangen. In den ersten Capp. des Matth. und Lukas, so oft eine höhere Erscheinung Christi Geburt verkündet, gesellt sich in der Erzählung zu den verkündigenden Worten ein irdisches Zeichen. So auch ist es hier! — Das σημεῖον des erscheinenden Geistes in Christo ist die dem Himmel entschwebende Taube. Ein solches Zeichen aber muß nach dem Geiste der alten Symbolik ein kyriologisches Bild **), und durch hohes Alterthum des Gebrauchs für die Gläubigen geheiligt seyn. Die Taube war von Alters her und unter vielen Völkern des Alterthumes ein Symbol göttlicher Verkündigung göttlicher Wirksamkeit. Die Alten sahen in den Vögeln des Himmels überhaupt Boten göttlicher Worte; unter denselben war die Taube vorzüglich ausgezeichnet. Vornehmlich aber hatten die Hebräer dieselbe geheiligt ***), und zum Symbol des göttlichen Geistes gemacht. Der späteren Auslegung der Schöpfungsgeschichte schien für den schwebenden und gleichsam brütenden Geist Gottes auf den Wassern kein Symbol schicklicher, als die Taube; sie hat zu Genes. 1, 2. hinzugefügt: — wie eine Taube, welche auf ihrer Brut brütend sitzt. Der Chaldäische Interpret macht Hohelied Salom. bey 2, 12. die Bemerkung, unter der Stimme der Taube sey die Stimme des heiligen Geistes zu verstehen. Die Juden schon erhoben gegen die Samaritaner die Beschuldigung, daß sie eine Taube anbeteten; Neuere ha-

*) S. Creuzers Symbolik I. p. 38. not.

**) Ebendas. p. 52 ff.

***) Tibull. 1, 8. 9. sagt alba Palaestino cuncta columba.

ben dieſe Beſchuldigung beſtätigt, aber auch die Gründe derſelben aufgedeckt *).

Das ὡς, wogegen ſich das ὡσεὶ nicht zu ſchützen vermag, kann alſo nicht im comparativen Sinn gebraucht ſeyn; oder vielmehr die Vergleichung iſt keine willkührliche, bloß ſubjectivbildliche, ſondern, auf dem Factum beruhend, das in den drey erſten Evv. mit beſonderem Nachdruck erzählt wird, vergleicht ſie Weſentlichgeſchehenes, ein wirkliches Zeichen, mit dem weſenhaften heil. Geiſt; oder mit andern Worten, das ὡς bedeutet hier, περιστερὰ ſey ein typiologiſches Bild. Zur Erklärung dieſer Symbolik mag man hinzufügen, das ruhige, kaum die Flügel bewegende, nicht menſchenſcheue Schweben der zum Bilde höherer Reinheit wohl geeigneten, zumahl weißen Taube gebe den Eindruck der göttlichen Ruhe des Schaffens und Wirkens. Genau genommen aber iſt nicht der Flug der Gegenſtand der Vergleichung, ſondern die Taube ſelbſt, wie Lukas andeutet 3, 22. durch das σωματικῷ εἴδει, ὡσεὶ περιστερὰν.

Das ἐξ οὐρανοῦ **) können wir nur auf καταβαῖνον beziehen, und das folgende ἔμεινεν ἐπ᾽ αὐτόν nur auf das πνεῦμα. Die Ebionitiſche Auslegung dieſes ἔμεινεν ἐπ᾽ αὐτὸν war, der heil. Geiſt ſey in ſichtbarer Taubengeſtalt in Chriſtum hineingegangen. So wenig verſteht irdiſcher Sinn des Geiſtes Symbolik. Statt dieſes Bleibens und Ruhens, wovon die andern Ev. nichts wiſſen, findet ſich bey Matth., Mark. und Lukas des Symboles ſymboliſche Auslegung durch eine himmliſche Stimme. Der geiſtigere Evangeliſt, Johannes, der einfacheren Thatſache gemäß, bleibt in der höheren ſymboliſchen Sprache. So oft im A. T. der heilige Geiſt nur in Einzelnen ſtückweiſe erſchienen war, hatte er flüchtig dieſelben wieder verlaſſen; es war ein Kommen und Gehen.

*) S. Nitzſch theol. Studien I. S. 61 ff. Außerdem vergl. man Suicer u. d. Wort περιστερά, und Wetſtein zu Matth. 3, 17.

**) S. Matth. 3, 16. ἀνέῳξθησαν — οἱ οὐρανοί.

dem Grundcharakter des N. T. gemäß, nach welchem die wige und reale Einheit Himmels und der Erde erschienen ist im Zeichen eines εἶδος σωματικὸν, bleibt, ruhet derselbe auf Christo, und weichet ewig nicht wieder von ihm. Daß das ἐπὶ hier mit dem Accusativ verbunden ist, hat seinen Grund darin, daß das geistige Ruhen, in welchem immer Bewegung ist, nicht das körperliche gemeint sey; solche Unterscheidungen lieben die Sprachen auszudrücken auf solche Weise.

Selbst dieses höhere Zeichen hätte der Täufer nur ungewiß zu deuten gewußt, wäre ihm nicht auch für dieses Deuten eine höhere, göttliche Gewißheit gegeben worden. Solcher Gestalt wandeln sich in der alten heiligen Symbolik Bild und Wort, Zeichen, Sinn und Deutung in einander, und verhelfen sich gegenseitig zur Klarheit und Gewißheit.

So schließt sich Vers 33. natürlich an. Der Täufer wiederholt das schon gesagte: οὐκ ᾔδειν αὐτὸν V. 31.

Worauf soll nun aber das ὁ πέμψας με — ἐκεῖνός μοι εἶπεν, bezogen werden? Ist die vorbedeutende Offenbarung während des Taufactes geschehen, oder vor demselben?

Aus Vergleichung dieser Stelle mit den Parallelen bey Matth., Mark. und Lukas sieht man, daß die auslegende und aufmerksam machende Offenbarung dem Taufact vorangegangen seyn muß. Denn der Begriff des ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ, der das Herabsteigen des Geistes und das Ruhen desselben auf Christus in sich schließt, war dem Täufer längst vor der Taufe bekannt. Und je mehr sich diese vorbedeutenden Worte von der Individualisirung, Symbolisirung jenes Begriffes entfernt halten, desto mehr eignen sie sich zu einer dem Taufact vorangehenden Offenbarung. Auch ist es wider den Sinn und die Form der alten Symbolik, während des symbolischen Factums und außer demselben die Deutung und Auslegung der Symbole zu verleihen. Wann, wie, in

welcher Form und welchem Verhältniß des Inneren und Aeußeren, des Göttlichen und Menschlichen diese Verkündigung dem Täufer gegeben sey, läßt sich nicht mehr erkennen. — Psychologische Versuche bringen keinen Gewinn.

Klar ist, daß in diesen Worten das ἐκεῖνος mit besonderm Nachdruck hervorgehoben wird. Auffallend aber ist die Bezeichnung Christi durch ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ.

Πνεῦμα ἅγιον mit Kühnöl durch genauere und vollere Erkenntniß der göttlichen Lehre zu erklären, ist Verletzung des ursprünglichen Sinnes in Bilde, und Mißverständniß des Christenthumes. Denn eben darum, weil Christus dem menschlichen Geschlecht eine neue Kraft mitgetheilt hat, ist seine Lehre göttlich. — Weder in den Begriffen, noch in der Bildlichkeit dieser Rede liegt ein Grund, das πνεῦμα ἁγ. hier in einem anderen Sinne zu nehmen, als V. 33. Nicht Ansicht und Art des N. T. ist es, sondern ein Geschenk unerfreulicher Zeiten, dem heiligen Geist eine starre Persönlichkeit zu geben. Das charakteristische Merkmahl des heiligen Geistes im N. T. ist, daß er ohne Persönlichkeit, die allein dem Logos geziemt, das vollkommene irdische Abbild seines Wirkens nur in dem Strömen, Hauchen und Wehen der Luft findet. Der V. 33. schwebende heilige Geist kann ohne alle Gefahr unschicklicher Rede recht gut als das Element gedacht werden, in welchem der Herr seine Gläubigen untertaucht, wie Johannes die des Glaubens Empfänglichen in dem reinigenden Element des Wassers. Vielleicht fehlt der Artikel nicht ohne Grund. Daß βαπτίζειν aber ursprünglich untertauchen bedeute, ist von Vielen richtig bemerkt worden.

Welch' einen Gegensatz Joh. dadurch andeute, ist schon oben erläutert worden; nur aus diesem Gegensatze, der vorwaltend des Täufers Gemüth beherrschte, erklärt sich die nur dem Johannes eigenthümliche und verständliche

Art, Christum zu bezeichnen. Der Zeugnißgebende gebraucht auch deßhalb im Schluß seiner Rede statt des ungewöhnlichen das gewöhnliche und Allen wohlverständliche, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. V. 34. soll das κἀγὼ nicht, wie V. 32., einen Gegensatz andeuten; dazu ist kein Grund. Leichter ist es, in dem aufgelösten καὶ ἐγὼ die gewöhnliche hebraisirende Rede zu erkennen. Wie streng auch das Präteritum des ἑώρακα zu nehmen sey, das μεμαρτύρηκα geht ganz und gar in die unstrenge Form des Aoristes zurück, welches die Grammatiker durch den Ausdruck des praet. continuativi zu bezeichnen pflegen.

Ehe wir dieses Zeugniß des Täufers verlassen, ist es nöthig, durch folgende Untersuchungen das vollste Verständniß der Thatsache zu gewinnen.

Gänzliches Mißverstehen der alten Symbolik hat es versucht, was hier von der Erscheinung der Taube erzählt wird, durch Erdichtung einer ekstatischen Herzenserhebung Christi, oder des Täufers, seines historischen Charakters gänzlich zu berauben. Unser Zeitalter ist so oft mit solchen Phantasien und Widerlegungen ihrer Richtigkeit geplagt worden, daß es nicht der Mühe werth ist, ein Wort weiter darüber zu verlieren. Solche Entzückungsexegesen, und verzückte Erklärungen verwirft jeder besonnene Forscher. Neuerdings aber hat ein Freund der Bibelauslegung die Frage aufgeworfen: wer sah den heiligen Geist bey der Taufe Jesu? *) Aus Matth. und Mark. wird nicht klar, wer, und ob Jesus allein die Erscheinung gesehen. Das εἶδε, Matth. 3, 16., wie das bey Mark. 1, 10. erlaubt uns, wenn wir den Sprachgesetzen des N. T. nicht geradezu widersprechen wollen, durchaus nicht, die Erscheinung auf irgend einen Andern als Christus zu beziehen. Luk. 3, 20—22. wird das Factum unabhängig von irgend einem der Schauenden rein historisch aufgefaßt. In unsrer Stelle giebt Johannes das Zeugniß, er habe

*) S. Bibeldeutungen von Fr. v. Meyer. n. 13.

die Erscheinung geschauet. Aus allem geht hervor, die Evangelisten fassen das Factum nur im Zusammenhang der alten Symbolik. Und diesem Zusammenhange gemäß müssen wir unsrer Stelle den Vorzug der Ursprünglichkeit geben. Denn Christo war kein Zeichen der Gewißheit nöthig; dieses bedurfte allein der Täufer, der, was Christus in sich selbst mit vollkommenster innerer Gewißheit erkannte, bildlich schauen mußte. Das *eide* des Matth. und Mark. von Christo gebraucht, ist ein natürlicher Schluß.

Feindlicher Sinn hat schon längst bey dieser Stelle den Einwurf gemacht, wozu Christus, der Logos, *also Gott* selbst, den heiligen Geist noch empfange? Streiten nicht mit einander, fragt man, jene Ansicht des Prologs und dieses Zeugniß?

Gesetzt, sie stritten mit einander, so ist wohl zu unterscheiden des Täufers Zeugniß, der von dem Logos nichts wußte und diese Auffassungsweise des Göttlichen in Christo nicht kannte, von der Gnosis des Johannes, deren Grund die Geschichte ist. Aber der vermeintliche Streit löst sich leicht auf, wenn man Folgendes bedenkt.

Wie des verborgenen Gottes Wirken und Walten, wo es unmittelbarer hervortritt, immer durch die Erscheinung seines Geistes bezeichnet wird, weiß jeder Freund alttestam. Geschichten. Vorher ist in der Erklärung des symbolischen Hauptmomentes in diesem Zeugniß erläutert worden, wie und warum, während der heilige Geist im A. T. nur kommt und schwindet, derselbige auf Christum ruhet. Wer nun den geschichtlichen Zusammenhang dieser biblischen Vorstellungen recht durchdenkt, wird inne werden, daß obwohl der Logos als der offenbare Gott, in Christo Mensch geworden, gedacht werden muß, dennoch desselbigen offenbarende Thätigkeit, welche nothwendig einen Anfang in der Zeit hat, in jenen gnostischen Beziehungsweisen nicht ausgedrückt werden kann. Die Abwesenheit des göttlichen Geistes in dem Logos vor dem öffentlichen

lufstreten Christi soll damit nicht bezeichnet werden. Aber, weil der menschgewordene Logos bis dahin nur sich selbst offenbar seyn konnte, der Welt verborgen, so mußte zum Zeichen, daß der Logos in Christo Jesu erschienen war und der offenbare Gott sich in ihm offenbare, uralten symbolischen Vorstellungen gemäß, das göttliche Pneuma, die sich offenbarende, göttliche Thätigkeit, auf Jesum herabkommen. Dadurch erst ward das in der Menschheit Christi gleichsam gebundene göttliche Leben frey. Auch dieser Freyheitsact, der mit dem Einweihungsact und dem amtlichen Auftritt eins und dasselbe ist, konnte nur ein Werk Gottes seyn; menschliche Kraft vermag nicht, die göttliche Macht in uns aus ihrer Gebundenheit zu erlösen, und ihr die Weihe der Offenbarung zu ertheilen. Eben darum ist dieser Moment der Weihe nicht verborgen und ohne Zeichen und symbolische That nur ein Act des innersten Gemüthes; sondern, in demselbigen Maaß, in welchem die offenbarende Thätigkeit des göttlichen Logos in Christo die größte ist, und Epoche eines neuen Weltlaufs, ist auch jener Act der Weihe eine wahrhaftige That der Geschichte. Weit entfernt also, mit Eichhorn und Andern λόγος und πνεῦμ. ἁγ. im Joh. für gleichbedeutend zu halten, behaupten wir, daß der strenge Unterschied zwischen beyden des Evangeliums inneren Zusammenhang erst recht klar und gewiß mache. Und damit kein Einwurf die Ueberzeugung von der Richtigkeit des Gesagten störe, so fragen wir, wie es dann komme, daß Matth. und Lukas, nachdem sie, ihrer Vorstellungsweise gemäß, Christum als ein γεννηθὲν ἐκ πνεύματος ἁγίου dargestellt, im Fortgang ihres Evangeliums die Taufe und den Einweihungsact durch den heiligen Geist so besonders hervorheben? Wollte man sagen, sowohl jene, als auch Johannes, hätten aus den Erweisungen des heiligen Geistes in Christo ohne Maaß jenes Geborenwerden aus dem Geiste Gottes und dieses Menschwerden des Logos nur geschlossen, so antworten wir fragend: ob ein solcher Schluß nicht richtig sey, ob

menſchlicher Anſchauungsweiſe und Erkenntnißform etwas anderes zukomme, als ein ſo verborgenes Factum zu erſchließen aus den Erweiſungen des heil. Geiſtes in lebendiger That? Von einem ſolchen Schluß aber ausgehend, konnten die Evangeliſten den geſchichtlichen Zuſammenhang nur ſo faſſen, wie ſie ihn gefaßt haben.

In dieſem Sinn verſtehen wir, was Chriſtus ſagt, da er ſich der Taufe des abwehrenden Täufers unterwirft: es gebühret uns, alle Gerechtigkeit zu erfüllen. Matth. 3, 15. Und nur, wenn wir die Taufe Chriſti *in* dieſem höheren Zweck anerkennen, begreifen wir, daß *und warum* er ſich der Taufe Johannis zur Buße, auf den Kommenden, unterzogen habe. Die Taufe, wodurch der Herr in ſein Reich eintrat, war allein würdiges Symbol der Weihung, nach der Gerechtigkeit; nur in der Taufe und durch das Zeugniß davon konnte des Herrn Herrlichkeit klar und gewiß werden, nur in ihr des heiligen Geiſtes Fülle ſichtbar in ihm erſcheinen. So beginnt nun auch Chriſti Lehramt erſt in und mit der Taufe, dem göttlichen Siegel der Anerkenntniß des Sohnes Gottes. Vergl. 1, 31. *ἵνα φανερωθῇ τῷ Ἰσραήλ.*

1, 35—52.

Wie, was hier erzählt wird, mit dem Vorhergehenden der Zeitfolge nach zu verbinden ſey, bezeichnet das τῇ *ἐπαύριον* nur ſcheinbar genauer. Die Rechnung nach Tagen iſt hier ſehr trügeriſch. Die Beziehung des *πάλιν* iſt deſto einleuchtender; theils bezeichnet es die Wiederholung des ſchon gegebenen Zeugniſſes, theils aber auch des Täufers raſtloſe Thätigkeit in ſeinem vorbereitenden Geſchäft am Jordan. Verſchloſſen aber bleibt vor dem Auge der vermuthenden Kritik, wie und warum Chriſtus nach der Taufe am Jordan verweilt habe, ohne dem Täufer näher zu kommen zu einem wohlgeziemenden Geſpräch. Was die drey erſten Evangeliſten aus dieſem dunklen Zeitraume

ben so dunkel erzählen, die Versuchungsgeschichte, fügt sich weder willig, noch gezwungen in den Zusammenhang.

Johannes stand der Täuflinge gewärtig, mit zweyen seiner Jünger. Der eine ist V. 41. ausdrücklich genannt. Und der zweyte? — Wäre es der Ev. Johannes nicht gewesen, gewiß stände der Name geschrieben. Aus dem Ganzen geht hervor, daß er es war. Wer wußte das Kleinste so genau, jeden Blick, jeden Wink? Man erkennt den Augenzeugen. Wie er sich nachher bezeichnet hat, nannte der Bescheidene hier noch nicht.

Das Verhältniß des Johannes zu seinen Jüngern ist hier kaum angedeutet; mehr Anlaß, Vermuthungen darüber zu wagen, finden wir 3, 22 ff. Offenbar aber ist, es war der Beruf des Täufers, seine Schüler zu Christo hinzuweisen; und diesem Beruf genügt er hier auf das Beste.

Aus V. 37. scheint man folgern zu dürfen, der Täufer habe außer jenen Worten: ἰδὲ ὁ ἀμνὸς τ. θ. noch Manches gesagt, wodurch der beyden Jünger Nachfolgung bestimmt wurde. Allzu lose verknüpfen sich V. 37. die beyden Sätze, καὶ ἤκουσαν und καὶ ἠκολούθησαν; das doppelte καὶ deutet das Verhältniß des Vordersatzes und Nachsatzes an. — Indem nun Andreas und Johannes Jesu nachgehen, denn nichts anderes liegt in dem ἠκολούθησαν, werden sie von dem aus unbekannten Ursachen sich umschauenden bemerkt, und mit der freundlichen Frage: τί ζητεῖτε; welche keiner weiteren Erklärung, am wenigsten der Kühnölschen, bedarf, zur furchtlosen Rede aufgefordert.

Das ποῦ μένεις; läßt sich aus dem Zusatz V. 40.: ὥρα ἦν ὡς δεκάτη, nach Luk. 34, 29., recht gut von dem Uebernachten erklären. Aber wegen des ἔμειναν — — τὴν ἡμέραν ἐκείνην, möchte es wohl gerathener seyn, die Luther, bey dem ursprünglicheren Begriff des Einkehrens stehen zu bleiben. Die Bescheidenen wollen ihn jetzt nicht stören, bemerkt Paulus sehr richtig.

Nirgends finden wir einen Anlaß, dieſes μένειν von dem Aufenthalt Chriſti in einer Höhle zu verſtehen; dieſe Vermuthung wird nicht einmahl durch die Beſchaffenheit der Wüſte beſtätigt. — In der Einladungsformel: ἔρχεσθε καὶ ἴδετε, (vergl. I, 47. II, 34. Pſ. 47, 9.) ſtatt ἴδετε ὄψεσθε zu leſen, darüber entſcheiden blos äußere Gründe; aus inneren Gründen, wie Kühnöl gethan, iſt die Leſeart hier nicht zu beſtimmen. Sie blieben, heißt es V. 40., (wahrſcheinlich nicht im Freyen, wie das εἶδον, ποῦ μένει andeutet,) bey Jeſu von 4 Uhr Nachmittags an, ob die Nacht hindurch, läßt ſich nicht entſcheiden. Der zeitbeſtimmende Zuſatz bezieht ſich bloß auf den Moment des Zuſammentreffens. Beyde Jünger verlaſſen den Herrn, ob noch am Abend, wie Paulus meint, wie weit über die Meſſiaswürde Chriſti belehrt, wird nicht klar. Aber der erſte Eindruck, der erſte Strahl der Ueberzeugung war entſcheidend für das ganze Leben. Die Freude der ſehnſuchtsvollen Galiläer trieb ſie zur Eil; wer könnte einen ſolchen Fund für ſich behalten? Leicht bemerkt man V. 40. ein Jeder des Evangeliſten einfache epiſche Form.

V. 42. erinnert das ἴδιον an die Homeriſche Einfalt der Sprache; oder war im N. T. das genauere Wort nöthig, um den Unterſchied zwiſchen ἀδελφός im engern und weiteren Sinn zu unterſcheiden? Ueber die Verſchiedenheit von Μεσσίαν und Μεσίαν (vergl. 4, 25.), hat Paulus, nach Wolf und Lampe, Gutes geſagt; mit Recht zieht man das Letztere vor.

War Simon, des Griechiſch benamten Andreas Bruder, auch ein Schüler des Johannes? Die Frage würde ſich genauer beantworten laſſen, wenn man das Jüngerverhältniß des Täufers ſchärfer beſtimmen könnte. So heiße Sehnſucht, wie das ἀνῆχαμεν bey

*) Wie die Sage behauptet. Vergl. Epiph. 51, 17. Haeres. Im Matth. 4, 18. wird zu viel geſchloſſen, wenn Lampe in der Voranſtellung des Petrus den Vorrang deſſelben angedeutet findet.

Andreas, womit er seinem Bruder entgegeneilt, andeutet, gehörte zu den Kennzeichen der Jüngerschaft des Johannes, und so wird, da Simon gleicher Gesinnung gewesen zu seyn scheint, wahrscheinlich, daß er auch ein μαθητής des Täufers gewesen.

Das πρῶτος, wofür Andere πρῶτον lesen, ja sogar πρωΐ gelesen zu haben scheinen, nicht πρότερος, wie Kühnöl angiebt, man weiß nicht, aus welcher Quelle, ist richtigste Lesart. Das Wort soll aber so viel als πρότερος bedeuten. Bleibt man nun im einfachen Zusammenhang, so bezieht sich der Comparativ unstreitig darauf, daß Andreas und Johannes beyde den Simon suchten, jener aber zuerst fand; oder, daß beyde ausgingen, Freunde zu suchen, Andreas aber früher einen solchen antraf, den Simon nemlich, dem er die freudigste Botschaft bringen konnte. Wie thöricht es sey, in der Berufungsart des Simon, vorzüglich nach der Lesart πρῶτον, einen Beweis für den Primat des Petrus ausfindig zu machen, hat schon Lampe gezeigt.

Die besten Auctoritäten lassen vor Χριστός den Artikel weg. Daraus aber allein läßt sich nicht schließen, daß es schon apostolische Art gewesen sey, ihn nicht zu setzen. Eher könnte man aus der Zusammensetzung von Simon Petrus (ohne den Artikel vor Petrus) so etwas folgern. Daß Johannes immer ὁ Χριστὸς schreibe, wie Gersdorf I, 272. behauptet *), ist unerweislich.

Ob bey V. 43. außer dem ominösen Namengeben Christus mehr mit Simon geredet, ist eine schwere Frage. Das ἐμβλέψας mag hier mit größerem Nachdruck stehen, als V. 35., wir können nichts daraus folgern, als daß des Erlösers Blick tiefschauend Simons innerstes Wesen Augenblicks erkannte. Solch' ein Wort, in solcher schlagenden Kürze, in Verbindung mit solch' einem Blick, vermag viel, und reicht oft besser aus und fesselt enger, als

*) Vergl. aber Gersdorf über diese Stelle I. pag. 40.

lange, meist nur entbindende Reden. — Aber wer fühlt nicht dem Ton der Erzählung an, daß Johannes absichtlich abbricht mit dem treffendsten Worte der Berufung? Er will darin, als in der Spitze der Erzählung, andeuten, schon in der Berufung seiner Jünger habe Christus seiner höheren Würde Zeugniß gegeben. Demselbigen Gesichtspunct muß auch die folgende Erzählung untergeordnet werden.

Was aber den Sinn dieser Worte betrifft, so findet Paulus die durch kritische Auctoritäten gesicherte Lesart Ἰωνᾶ der sinnvollen Namengebung am angemessensten; יונה, der Hebr. Namen der Taube, sagt er, habe ursprünglich die Bedeutung der Schwäche, und so stehe bedeutungsvoll einander gegenüber der göttlichfelsenveste Mann dem in menschlicher Schwäche Geborenen. So gern wir auch diese sinnige Auslegung loben möchten, so wenig können wir es verbergen, daß sie nicht wahr ist. Denn Ἰωνᾶ heißt wohl im Hebr. die Taube; aber die Bedeutung von Schwäche ist völlig unerweislich, auch in dem bildlichen Sinn der Taube nicht finden. In der von P. angeführten Stelle aus Jerem. 35, 38., wozu wir 46, 16. 50, 16. noch hinzufügen müssen, heißt יונה von יגה, Vernichtung, Verderben, nicht Schwäche *). Wer sich recht bedenkt, wird zwar, im Falle diese Auslegung von P. richtig wäre, die Anspielung auf Petrus Charakter treffend finden, aber die Anrede in diesem Sinn für eben nicht geeignet halten, den feurigen Petrus zu gewinnen. Solche Gemüther heften sich lieber an freundliche Reden, als an demüthigende. — Halten wir die Lesart Ἰωνᾶ fest, und soll sie dem Hebr. יונה ganz entsprechen, so ist die Anspielung auf die Taubeneinfalt des Gemüthes viel treffender und gewinnender für Petrus. Wenn sich nur erweisen ließe, was Lightfoot versucht, daß jener Namen יונה zur Zeit Christi unter den Hebräern gewöhnlich gewesen sey. Desto ge-

*) S. Gesenius u. d. W.

wöhnlicher und allgemeiner war der Namen Johannes. So möchten wir leicht geneigt werden, die weniger beschützte Lesart *Ἰωάννου* vorzuziehen (vergl. Joh. 21, 15. und Griesbachs Variantensammlung), oder *Ἰωνᾶ* für eine Contraction von jenem zu halten. Denn wohl fügt es sich zu der lockenden und einladenden Rede Christi, den Simon zu erinnern, daß er, ein Sohn der göttlichen Huld, jetzt vor ihm erscheine. Der Gegensatz, der dabey verloren gehet, kann dem schicklicheren Sinn nicht gleichgeschätzt werden *). — Zwischen dem *εἶ* und dem *κληθήσῃ* einen besonders nachdrucksvollen Gegensatz zu suchen, können wir nicht billigen; noch weniger, auch in dem Namen Simon die Bedeutung eines Hörers hervorzuheben.

Neue Lebensepochen, wo der Mensch sein innerstes Wesen wandelt, pflegten die Hebräer von Alters her durch Annahme bedeutungsvoller Zunahmen zu heiligen und zu weihen. כֵּיפָא, wovon *Κηφᾶς* schon mit Griech. Endung, (nicht von *κεφαλή*, wie Optat von Milevi und Baronius gefabelt haben,) heißt ein Felsen. Simon werde ein Felsenmann, *πέτρος*, seyn, meint Christus, den selbst des eigenen Gemüthes Unbeständigkeit nicht erschüttern werde in seiner Liebe zu Christo. Die Anwendung, Matth. 16, 18., ist nur weitere Entfaltung des ursprünglichen Sinnes. — Nur vorübergehend bemerken wir, daß der Zusatz, *ὃ ἑρμηνεύεται*, hier, und so wie V. 39 u. 42. die Griechischen Leser, für die das Evangelium des Joh. ursprünglich bestimmt war, hinlänglich bezeichnet.

V. 44. scheint nach *αὐτῷ* das *ὁ Ἰησοῦς* an seiner rechten Stelle zu seyn. Hier, wohin es die besten und meisten Auctoritäten stellen, fordert es der Sinn; nicht hinter *ἠθέλησεν*, wo es dieselbigen Zeugen auslassen. Das Finden des Philippus hält Christum, da er eben im Begriff war, nach Galiläa zurückzukehren aus der Wüste, wo Joh. taufte, am Jordan noch zurück. Die Kürze der

*) Vergl. Grotius zu d. Stelle u. Lampe.

Berufung des Philippus zeigt, daß dadurch nur die ausführlichere Geschichte des Nathanael eingeleitet werden soll. Die Formel ἀκολούθει μοι, die nachher eine höhere Bedeutung gewann, hat hier keinen andern Sinn, als das ἠκολούθησαν τῷ Ἰησοῦ V. 37. Aus der Vermischung aber des ursprünglichen Sinnes mit dem spätern hat sich eine ganz falsche Ansicht von der Berufungsweise der Jünger gebildet, der die Lösung mancher historischen Probleme in dem Verhältnisse zwischen Christo und den Jüngern unmöglich geworden ist. Nur wenn man das ἀκολουθεῖν als ein allmähliches Jüngerwerden ansieht, in welchem die Ueberzeugung der zuerst äußerlich Nachfolgenden von Jesu dem Christ wachsend die Bande der Liebe und Verehrung immer enger und fester knüpfte, erklärt sich, was in dem Verhältniß der Apostel zu ihrem Meister theils nach der Erzählung des Johannes, theils der andern Evangelisten, Auffallendes vorkommt *).

Zur genauern Bezeichnung des Philippus, *am meisten aber*, um anzudeuten, wie derselbige zur Nachfolge Christi gelangt sey, fügt Joh. hinzu, er sey aus Bethsaida gewesen, dem Flecken des Andreas und Petrus. Bethsaida, sonst auch κώμη genannt, Mark. 8, 26., wird Joh. 12, 21. zum Unterschiede von einem andern Bethsaida Julias auf der östlichen Seite des Sees, Bethsaida in Galiläa bezeichnet. Philippus war, wie Andreas und Petrus, voll Erwartung und horchend auf die erste Kunde von dem Messias, vielleicht auch einer der Jünger des Johannes, welche den Jordan abwärts zu ihm gekommen waren.

Wo und wie und wann nun dieser den Nathanael aus Kana (21, 2.) gefunden, ob er ihn gesucht, oder nur ge-

*) Die harmonische Ausgleichung dieser Berufungsgeschichten mit den ähnlichen, aber doch verschiedenen, bey Matth. 4, 18—22. Mark. 1, 16—20. gehört in die Auslegung der Synopsis. Beyde Erzählungsweisen, die einander nicht aufheben, erklären sich am besten durch die oben angedeutete Ansicht von dem Jüngerwerden der Apostel.

troffen habe, wird uns nicht genauer beschrieben. Da Nathanael 21, 2. mit unter den übrigen Aposteln genannt wird, so hat man ihn für den im Apostelcatalog aufgeführten Bartholomäus gehalten. Unwahrscheinlich ist dieß nicht; denn Bartholomäus steht ganz aus, wie ein Zunahmen; nur ist Joh. 21, 2. kein sicherer Beweis dafür.

Einem schriftkundigen Galiläer war in Philipps begeisterten Worten das Umschreibende, ὃν ἔγραψε Μωϋσῆς u. s. w., statt des einfachen: Messias, verständlich genug. Wir können es also als vom Philippus herrührend recht gut gelten lassen. Auch kann, wer das System der Messiasideen jener Zeit und die exegetische Grundlage desselben kennt, in dem Μωϋσῆς ἐν τῷ νόμῳ nichts Auffallendes finden, um so weniger, da die Genesis für das Fundament aller Weissagungen gehalten werden muß. Jesus, Josephs Sohn, von Nazaret, ist der Messias, schließt Philippus. Waren vielleicht er und Nathanael und Andere aufmerksam geworden auf den bis dahin verborgenen Sohn des Zimmermanns? Fast könnte es so scheinen. Die hindeutenden Worte des Johannes vor der Taufe hatten die Aufmerksamkeit noch mehr auf Jesus geheftet. Aber erst seit der Taufe konnten die Suchenden sprechen: εὑρήκαμεν. — Das τὸν ἀπὸ Ναζαρέτ, gewöhnlich von der Geburt gebraucht, und das τὸν υἱὸν τοῦ Ἰωσὴφ, zeigt deutlich, auch die Jesum kannten, wußten nichts von dem, was uns Matth. 1. 2. und Luk. 1. 2. erzählen. Philippus so wenig, als Nathanael wußte, daß Jesus in Bethlehem geboren war; auch scheinen beyde die Stelle Micha 5, 1. noch nicht so bezogen zu haben, wie Matth. 2, 5. 6. geschehen ist. Diese Auslegung scheint späteren Ursprungs; Cap. 7, 41. 42. zeigt, daß auch Schriftgelehrte damahls noch nicht ganz im Reinen waren über jene Stelle. Aus Allem aber geht hervor, daß Philippus nur den Hauptzügen der alten Verheißungen und Weissagungen folgte, die vornehmste Bestätigung derselben in dem empfangenen Zeugniß des Täufers von Chri-

sto fand, und, wie alle Galiläer, empfänglicher war, weil einfacher, als die schriftgelehrten Männer eiteler Satzung in Jerusalem. Darum ging auch Christus mit seines Wortes Verkündigung zuerst zu den Galiläern.

Zur Erklärung der zweifelnden Frage des einfachen und wohlbedächtigen Nathanael kann man nur anführen, daß alle Galiläer, als ein halb heidnisches Geschlecht, den Pharisäern verächtlich waren. Man sieht dieß aus Joh. 7, 52. Daß aber Nazaret schon damahls ein Necknamen gewesen sey, kann weder aus Matth. 2, 23., noch aus Bemerkungen der KVäter, die erst aus dieser Stelle entstanden zu seyn scheinen *), noch endlich aus Schulz Leitungen des Höchsten 3, 193. erwiesen werden. Dem halb scherzhaften Nathanael steht es nicht übel, indem er über die Galiläer verächtlich spricht, an sich selbst dabey nicht zu denken. Dadurch ist aber immer noch nicht erklärt das mit Nachdruck vorangestellte: ἐκ Ναζαρέτ δύναταί τι ἀγαθὸν εἶναι; Gewiß nur darum spricht Math. so verächtlich von Nazaret, weil es ihm als eine kleine Stadt für die hohe Abstammung des Königes allzuniedrig zu seyn schien. Sprüchwörtliche Redeweise können wir darin nicht entdecken. Das Neutrum ἀγαθὸν in ein Masculinum zu verwandeln, ist ganz wider den Sinn der allgemeinen Verwerfungsworte. Die Negation mit Zweifel gemischt erkennt ein Jeder leicht in dieser Frage. So schickt sich das folgende ἔρχου καὶ ἴδε am besten.

V. 48. zeigt, daß, was bisher erzählt ist, in der Nähe Jesu vorgefallen war. In dem lobenden Ausspruch Christi: ἴδε ἀληθῶς Ἰσραηλίτης, ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστι, läßt sich die Grenzlinie zwischen dem göttlichen Wissen und dem menschlichen Urtheilen nicht mehr bezeichnen. — Ist dieselbe auch wohl jemahls erkennbar? Auch hier geht be-

*) Theodor v. Mopsvest. suchte zu erklären: ἡ Ναζαρὲτ πάνυ διαβέβληται παρὰ τοῦ Ἰουδαίου ἀνωθεν, ὄηλονότι, ὡς ὑπὸ ἐθνικῶν μᾶλλον οἰκουμενον τὸ χωρίον. Das galt aber von ganz Galiläa, am meisten von den Grenzörtern, und den Küsten.

des in einander über, und von dem Wunderbaren in irdischer Gestalt heißt es immerfort: θεία καὶ ἀνθρώπινα πάντα! — Wenn wir auch wegen V. 49 — 51. in diesem Ausspruche Christi den Charakter des Wunderbaren zu finden glauben, — wie natürlich scheint dagegen wiederum die Bemerkung, daß Jesus dem Gespräch des Philippus mit Nathanael nahe genug gewesen ist, um des einfachen Mannes zweifelnde und abweisende Frage zu vernehmen, und daß, was ihm in demselben zur Begründung der lobenden und einladenden Anrede fehlte, ein einziger Blick in des nahenden Nathanaels einfaltvolles Auge hinlänglich ergänzte! Einer solchen Betrachtung weniger günstig aber ist Nathanaels verwunderliche Frage: πόθεν με γινώσκεις; Nimmt man dazu, daß Christus hier, wie dem Simon V. 43., auf gleiche Weise zu begegnen sucht, um durch einen unvorhergesehenen Schlag in seinem Gemüth staunende Liebe zu wecken und ihn fühlbar zu machen, es sey thöricht, zu fragen: ἐκ Ναζαρέτ δύναταί τι ἀγαθὸν εἶναι: so wird die Voraussetzung Einiger, Jesus möge den Nathanael wohl schon länger gekannt haben, um so unwahrscheinlicher, da sie zur natürlichen Erklärung der Sache ganz unnütz ist.

Daß der Namen Israelit damahls höhere Bedeutung gehabt habe, im Gegensatz gegen Juda, ist oben bey V. 31. schon bemerkt worden. Röm. 9, 6. erklärt noch deutlicher, in welchem Sinne Jesus dieses Wort genommen habe. Keinesweges ist es durch das folgende: ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστι, erschöpft, sondern es umfaßt die ganze Gesinnung des einfach Gläubigen, der ohne Wanken die auf dem Namen Israel ruhenden Verheißungen und Weissagungen festhält.

Dem gemäß muß auch der Zusatz, ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστι, erklärt werden; nicht als solle dadurch ein Gegensatz gegen Israel, den Stammvater, dessen Leben nicht ganz ohne Falsch gewesen sey, angedeutet werden, eine höchst unschickliche Beziehung in diesem Zusammenhan-

ge, — sondern, da δόλος dem Hebr. מִרְמָה, Genes. 27, 35. entspricht (vergl. 1. Petr. 2, 22.), so soll es unstreitig die einfache, sich selbst nicht täuschende, und der wahrhaftigen Demuth, also auch dem Glauben sich nahende Gesinnung Nathanaels bezeichnen.

Recht absichtlich, scheint es, hat Johannes dieses Mannes Berufungsgeschichte, der, ein Charakter wie Thomas, durch Zweifel natürlicher Ansicht zur Wahrheit des Glaubens gelangte, hiehergestellt, um durch den Gegensatz gegen die schnell Glaubenden dem Zeugniß für Christus eine höhere Gewißheit zu geben.

Die Frage des Nathanael: πόθεν με γινώσκεις; zeigt des Mannes Einfalt noch deutlicher. Denn einfache Gemüther im klaren Bewußtseyn, daß kein Falsch in ihnen sey, zieren sich nicht, es mag Lob oder Tadel sie treffen, sobald sie darin nur die Wahrheit erkennen, deren Gefühl ihre innerste Natur ist. Aber es zeigt sich auch in dieser Frage, daß Nathanael, zweifelnd, ob Jesus nach bloß menschlichem Urtheil sein Innerstes errathen konnte, eben im Begriff war, zum Glauben überzugehen. Und einem solchen zum höheren Glauben schon geneigten Gemüth antwortet Jesus zum Zeichen seines höheren Wissens: Ehe noch Philippus Dich rief, da Du unter dem Feigenbaum warst, — εἶδόν σε.

Zweyerley ist hier zweifelhaft, der Artikel vor Ἰησοῦς, und wie das ὄντα — bezogen werden müsse, ob auf das σε Φίλιππον φωνῆσαι, oder auf εἶδόν σε. Was den Artikel betrifft, so lassen ihn die vornehmsten Auctoritäten hier aus. Der genaue Beobachter der verschiedenen Lesearten in den Handschriften und den anderen Zeugen, und der aufmerksame Forscher in den verschiedenen Schreibweisen der neutest. Schriftsteller, Gersdorf, macht zu Matth. 1, 1. die richtige Bemerkung, Johannes und Lukas schreibe Ἰησοῦς bald mit, bald ohne Artikel *). Da nun Paulus,

*) Vergl. auch Knapp zu dies. Stelle, p. 275. in der 2ten Ausg. des N. T.

ich deſſelbigen Kenners Bemerkung, Ἰησοῦς gewöhnlich ohne Artikel ſchreibt, und am meiſten die ſpäteren Auctoritäten den Artikel lieben, wo er urſprünglich nicht geſtanden, ſo ſcheint urſprünglichere Art der kanoniſchen Sprache zu ſeyn, Ἰησοῦς ohne Artikel zu ſchreiben, weil es ein obwohl weſentlich bezeichnender, doch der Eigennamen des Herrn war, nicht, wie Chriſtus, der Namen der Würde. — Die verſchiedene Conſtructionsweiſe in dieſer Stelle anlangend, ſo kann, da in den grammatiſchen Formen kein Entſcheidungsgrund liegt, allein V. 51. εἶδόν σε ὑποκάτω τῆς συκῆς, die Entſcheidung geben. Darnach müſſen wir das ὄντα auf εἶδόν σε beziehen. Keineswegs aber wird damit behauptet, Philippus habe den Nathanael nicht unter dem Feigenbaum angetroffen, ſondern anderswo. Noch weniger können wir gelten laſſen, was Einige ſich erdichtet haben *), Jeſus habe den Nathanael früher unter dem Feigenbaum geſehen, wie er gebetet habe, ihn alſo jetzt an ein längſt Vergangenes erinnert. In dem Feigenbaum eine ſymboliſche Bedeutung, etwa die der ſinnlichen Luſt (1. Moſ. 3, 7.), zu ſuchen, iſt eine eitele Spielerey der Phantaſie, die ſich von den ſtrengen Geſetzen der hiſtoriſchen Auslegung gern entbinden möchte. Richtiger faßte ſchon Luther die Beziehung. Nathanael ſaß ſinnend **) im Frieden unter dem ſchattenden Baum, da traf ihn des Herrn erkennender Blick. Denn nehmen wir das εἶδόν nicht in einer höheren Bedeutung, von dem Sehen und Erkennen zugleich (ſ. 2, 25.), ſo verlieren wir den genauen Zuſammenhang mit dem Folgenden und machen das Wunderbare abentheuerlich; auch erlaubt Nathanaels Frage: πόθεν με γινώσκεις; keine andere Erklärung. So hat ſchon Semler in ſeiner Paraphraſe durch das quasi ipse praesens vidi angedeutet, was wir hier mit Nachdruck behaupten. Deßhalb iſt es auch ganz unnütz, müh-

*) S. Semlers Paraphraſe, in d. St.

**) S. Wetſtein zu d. St.

sam zu errathen und zu erdichten, was doch Nathanael unter dem Feigenbaum wohl gethan haben möge, daß das εἶδον, das bloße Sehen dessen, was er that, Jesu hinreichte, um ein solches Urtheil über ihn zu fällen.

Ueber das höhere Wissen erstaunt, und als sey ihm darin ein Zeichen gegeben, ruft Nathanael begeistert aus: σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ; — worin das doppelte σὺ εἶ nicht ohne Nachdruck ist.

Wer in dem ὁ υἱὸς τ. θ. ein höheres dogmatisches Zeugniß suchen will, dem wird durch den Zusatz ὁ βασιλεὺς τ. Ἰσραήλ das Finden unmöglich gemacht. Die Erzählung würde ihre Wahrheit verlieren, wenn Nathanael, statt dem alttestam. Charakter dieser Messianischen Bezeichnungen getreu zu bleiben, schon jetzt den neutestamentlichen universalhistorischen und rein dogmatischen Sinn damit verbände. Wie viel Worte verlor Christus, ehe seine Jünger jenen höheren Sinn ahneten, wie viel Zeit verging, ehe sie denselben erkannten? Daß die Ausdrücke, Messias, Sohn Gottes, König von Israel, gleichbedeutend sind, leuchtet ein; ihre Entstehungsweise, und wie sie in verschiedenen Formen dasselbige ausdrücken, dieß zu zeigen, ist das Amt der Jüdischen Christologie. Uns genügt zu bemerken, daß ihr alttestam. Charakter das sittlich, religiös Politische sey, im N. T. aber, was darin politisch war, bloß symbolische Form geworden ist; die neutestamentlichen, höheren Ideen des rein Dogmatischen, des rein Religiösen entfalten sich darin desto sicherer, je mehr sie bey genauerer Betrachtung der Sache ohne jene Symbolik der alten Theokratie weder Haltung, noch volle populäre Klarheit gehabt haben würden. Auch hier gilt, daß das Christenthum, indem es Form und Wesen innigst vereinigt, jener die höhere Geistigkeit und sittliche Reinheit, diesem die wahrhaft menschliche und faßliche Klar- und Verständlichkeit verleihet.

Aus dem zwifachen Ausdruck für den Meſſias zu ſchließen, Johannes möge wohl Nathanaels einfachere Worte verdoppelt haben, dazu haben wir kein Recht. Der begeiſterte Iſraelit häuft die feyerlichen Worte. Und die Anſpielung in dem Gegenſatz zwiſchen *Ἰσραηλίτης* und *ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ* iſt dem Munde des ſinnigen Nathanael vollkommen natürlich.

V. 51. nahm ſchon Chryſoſtomus die Worte: *ὅτι εἶπόν σοι· Εἶδόν σε ὑποκάτω τῆς συκῆς, πιστεύεις* fragend. Eben ſo Beza. Griesbach, Paulus und Andere. Bengel wollte in ſeinem Gnomon die Nothwendigkeit der fragenden Wortſtellung aus dem Sprachgebrauch des N. T. grammatiſch erweiſen und forderte für das Gegentheil ein *οὖν*. Mit Recht ſtellt ihm Semler und dieſem folgend Kuinöl Kap. 20, 29. entgegen. Wir mögen die Worte fragend nehmen, wozu wir keinen grammatiſchen Grund haben, oder nicht, in beyden Fällen bilden die Worte einen Vorderſatz, den die ſchlagende Kürze der Rede auszudrücken nicht erlaubt hat. Klar iſt, daß Chriſtus in dem *πιστεύεις* nur einen geringen Grad, ja nur den Anfang des neuteſtam. vollen Glaubens andeutet; und mit einem ſolchen Anfang konnte der Herr nur zufrieden ſeyn, wenn ſich daraus der Glaube wachſend zur vollen Geſtalt emporhübe. Freudig, daß Nathanael um des Geringſten Willen geglaubt, er ſey der Meſſias, und wohl erkennend, daß in dem einfachen Manne größer, als das erweckende Zeichen, des Glaubens innere Kraft ſey, — alſo weder zweifelnd an dem künftigen Wachsthum, noch den Beginn tadelnd aus irgend einer Urſach, wie Einige geglaubt haben *), — ruft er durch ſo überraſchende Wirkung gewinnender Worte in den einfachen Galiläern begeiſtert aus: *μείζω τούτων ὄψει*. Wer unter dem *μείζω τούτων*, mit Bengel und Heumann, *σημεῖα* verſtehen will, dem wollen wir nicht hart widerſtreben; nur die Be-

*) S. Lampe I. 481, 484.

merkung dürfen wir nicht zurückhalten, daß, wo im N. T. absichtlich unbestimmt geredet ist, der Exeget kein Recht hat, die Worte durch Auslegung bestimmter zu machen. Wer das τούτων auf das eben erzählte Zeichen bezieht, das dem Nathanael den Glauben geweckt hatte, irret gewiß nicht; dafür aber fordern wir von ihm, daß er das μείζων wegen des Folgenden in seiner ganzen Geistigkeit fassen möge.

Denn indem nun Christus, zunächst zu Nathanael gewendet, seine Rede ganz allgemein macht, wie das λέγω ὑμῖν andeutet, eröffnet er seinen eben gewonnenen Jüngern die höchste geistigste Aussicht in den Beginn seines Reiches, seines Werkes. Anders aber, als in großen überschwenglichen Symbolen, konnte er dieß nicht; können wir es anders?

Das Bild des geöffneten Himmels führt in das Verständniß des Folgenden ein. Wir erinnern an Matth. 3, 16. Apostelg. 7, 55. — Wer aber hier alle Engelerscheinungen bey dem Tode und nach der Auferstehung Christi zusammensucht, um diese symbolischen Worte zum Behuf vereinzelter Wunderelemente in der Geschichte Jesu, zu erklären: ἀπάρτι — — τοὺς ἀγγέλους τοῦ θεοῦ ἀναβαίνοντας καὶ καταβαίνοντας — —, der ist nahe daran, das geistige Evangelium in ein körperliches zu verwandeln. Schon das ἀπάρτι widerstrebt solchen körperlichen Deutungen. Dieses Wort aber wird selbst von den Liebhabern der geistigen Auslegung falsch verstanden; es ist, gleich dem Hebr. מֵעַתָּה, in strenger Bedeutung zu nehmen, vergl. Matth. 26, 64. Daß mehrere Auctoritäten es auslassen *), berechtigt uns nicht, es auszustoßen; noch weniger ist uns erlaubt, es für einen Zusatz aus Matth. 26, 64. zu halten. Es steht hier besser an seinem Orte, als in jener Stelle. Wenn man um den Zusammenhang der Symbole mit dem höheren Prog

*) S. Griesbach, u. auch Paulus Comment. zu d. St.

matismus der Geschichte Christi recht faßt, daß nemlich erst, als Christus in der Taufe des heiligen Geistes Fülle empfangen hatte, welchem Moment die Schrift durch das Sinnbild des geöffneten Himmels bezeichnet, mit den ersten Glaubensthaten unter seinen Jüngern das eingeweihete Gottesreich begann; also erst in diesem Moment die bis dahin herrschende Trennung Himmels und der Erden, Gottes und der Menschen aufhörte, und die neue Gemeinschaft der Liebe, der Versöhntheit aller himmlischen und irdischen Gewalten anhub, — so wird man sich weder die strenge Bedeutung von ἀπάρτι, noch das Wort selbst nehmen, noch weniger das Bestimmteres andeutende Symbol des Hinauf- und Hinabsteigens der Engel durch die allerallgemeinsten Andeutungen gleichsam verschleudern lassen *). Denn nicht bloß Bild der speziellen Providenz, oder der größeren Wirksamkeit der Christl. Religion, ist das Symbol von den Engeln Gottes, sondern, wie aus Genes. 11, 5. 7. 28, 2. und aus der verwandten, aber auch nur verwandten Stelle Matth. 4, 11. deutlich hervorgehet, — es soll dadurch bezeichnet werden, wie, nachdem der Himmel dem sündigen Geschlecht so lange verschlossen, die Gnade, Liebe und der Frieden Gottes so lange verborgen gewesen, von Menschen nur geahnet, nur geweissagt, aller Gnadenreichthum Gottes des Vaters kund werde und, um sich nie wieder zu schließen, sich öffne zur Versöhnung des sündigen Geschlechts und zur vollsten Erkenntniß der Wahrheit unter den Menschen, — durch Jesum, den Sohn des Menschen in und mit dem Moment seines Auftritts, als Messias.

Die richtige Erklärung dieser Stelle sind wir nicht überrascht worden auch bey Luther zu finden, diesem geistvollen Ausleger des göttlichen Worts. Ueberraschend

*) Mehrere dergleichen Auslegungen siehe bey Kühnöl, der, indem er die richtigste und tiefste faßt, sie wieder verschwinden läßt durch Verzerrung des Grundgedankens in allerley Nebengedanken.

aber ist die Art und Weise, wie er diese Auslegung auf der Kanzel populär gemacht hat. Indem wir nun darauf, als auf ein wahrhaftiges Muster, verweisen, können wir unserem Commentar den Schmuck so edler Worte Luthers nicht entziehen.

Nachdem Er falsche körperliche Deutungen von dieser Stelle entfernt hat, spricht er: „Darum so muß man auf geistliche Weise diese Historie deuten. Das Gesicht, so dem Patriarchen begegnet ist an der Statt und Ort, da darnach Jerusalem gebauet ist, geht auf Christum. Denn da Christus Mensch ward und ins Predigtamt getreten ist, und anfing zu predigen, da hat sich der Himmel aufgethan, und bleibet offen und ist von der Zeit her, seit der Taufe Christi am Jordan, da er sich aufgethan, nie zugeschlossen, wird auch nicht zugethan werden, ob wir's gleich mit den leiblichen Augen nicht sehen. Wenn der Himmel offen steht, und Gott der Vater mit uns redet, das schauen wir nur mit geistlichen Augen."

„Vor der Zukunft Christi da war der Himmel veste zugeschlossen, und regierte der Teufel gewaltiglich; aber durch Christum und in Christo ist der Himmel wieder aufgesperrt und sehen die Christen den Himmel nun offen und hören Gott den himmlischen Vater stets mit ihnen reden, und die lieben Engel ohne Unterlaß auf und ab zu uns fahren. Denn das Wort (dieß ist mein lieber Sohn) redet der himmlische Vater noch immer mit uns, höret nicht auf bis auf den jüngsten Tag, solches zu reden; und wird der Himmel nicht zugesperrt. — — Es schwebet Christus über uns, aber unsichtbarlicher Weise. Und ob gleich eiserne und stählerne Wolken über uns wären und den Himmel gar bedecketen, so hindert es uns doch nicht. Wir hören dennoch Gott vom Himmel mit uns reden, und wir schreyen und rufen zu ihm; da erhöret und antwortet er uns, und wir hören ihn wieder, wenn er mit uns redet in der Taufe, im Abendmahl, in der Beicht und in seinem Worte, durch deren Mund, die das Wort dem Volke ver-

kündigen, und stehet der Himmel über uns offen, wie auch St. Stephan den Himmel offen stehet in den Geschichten der Apostel 7, 56."

„Nachdem er gezeigt, daß wo die Christl. Kirche in ihrer Lauterkeit sey, daselbst auch der Himmel offen stehe, und Stellen, wie Ephes. 2, 19. und Philipp. 3, 20. zur Verständlichung des Symboles angeführt hat, fährt er fort: Daselbst, im Himmel, ist die rechte Stadt und das rechte Jerusalem, da wir Mitbürger der Engel sind, und Hausgenossen und Landsassen derer, so im Himmel wohnen, und drinnen handeln und wandeln. Die Engel sehen herab auf uns, und wir sehen wieder hinauf zu ihnen. Das will Christus sagen: Ihr seyd nun himmlische Bürger und habt nun Eure Bürgerschaft droben im himmlischen Jerusalem und seyd in der Gemeinschaft der lieben Engel, die ohn' Unterlaß zu Euch auf- und abfahren. Nun ist Himmel und Erden ein Ding worden, und ist eben so viel, als säßet Ihr droben und die lieben Engel dieneten Euch; denn Ihr seyd ein Leib mit ihrem Herrn; sie warten auf Euch, sie reden mit Euch, und Ihr mit Ihnen und führet also einerley Wort und einerley Rede. — Das heißt wahrlich nicht den Himmel zugeschlossen sein, sondern es ist Thür und Schloß hinweggethan und ohne Unterlaß offen gestanden. Ob ich gleich mit den leiblichen Augen das nicht sehe, — das schadet nicht, so sehe ich's doch mit meinen geistlichen Augen des Glaubens, das ist mir lieber, denn wenn ich's mit meinen leiblichen Augen sähe. — Ich kann Christum von Angesicht zu Angesicht mit meinen leiblichen Augen nicht sehen, und wenn ich ihn gleich auf diese Weise sehen könnte, wie St. Stephanus ihn gesehen hat, so wäre mir's doch nicht so gewiß, als wenn ich ihn im Glauben sehe." — Nun fallen schöne Worte über die Trüglichkeit und das Dämonische leiblicher Visionen, — in unsrer Zeit wohl zu merken, — dann aber schließt er: „Aber also kann der Teufel die geistlichen Augen des Glaubens nicht betrügen; denn da

verläßt man sich und hänget an dem göttlichen Wort und durch das Wort siehet man's und läßt ihm kein Gespinst vor die Augen machen. Denn das Wort ist gewiß. Sonst sind unsere leiblichen Augen viel zu dunkel, so schöne Geister die Engel zu sehen; der Glaube aber siehet so scharf, daß er durch Wolken und durch den Himmel, ja unserm Herrn Gott in sein Herz siehet. Das Sehen wollen wir haben *)."

Hat man sich nicht geweigert, das ἐπὶ V. 32 u. 33. in seinem ganz eigenthümlichen Sinne gelten zu lassen, wozu soll man es hier in πρὸς verwandeln, oder gar durch juxta übersetzen?

Die vielfach verschiedenen Erklärungen von υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου sind schon mit rühmlichem Fleiß gesammelt und geordnet worden von Scholten in einer eigenen durch genaue literarische Notizen und besonnenes Urtheil empfehlungswerthen Abhandlung **), worauf wir hier verweisen. Aus den zahllosen Stellen, worin Jesus sich als Menschensohn bezeichnet, vorzüglich aus Luk. 22, 67—70., geht deutlich hervor, daß darunter nichts anderes zu verstehen sey, als der Messias. Auch ist gewiß, daß, nehmen wir Apostelgesch. 7, 56. aus, nur Christus sich selbst so bezeichnet. Scholten aber hat eine Menge Bemerkungen über den Gebrauch dieses Ausdruckes in den Reden Christi gemacht, die, weil sie zu sehr ins Kleine gehen und die Gründe des Gebrauchs und Nichtgebrauchs überall ängstlich anzugeben suchen, und dabey Zufälliges und Absichtsvolles verwechseln, nicht selten irrig sind und falsch. Wo und wann dieser Ausdruck zuerst von dem Messias gebraucht sey, läßt sich nicht mehr genau erkennen. Aber die apokalyptische Stelle 1, 12. 13. führt auf den in

*) S. Walchs Ausgabe 7ter Band, S. 1701 ff.

**) Specimen hermeneutico-theologicum de appellatione τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, qua Iesus se Messiam professus est. Traj. ad Rh. 1809. 8. Vergl. Bertholdt Daniel 2, 463 ff. u. desselben Christologia, p. 34. 35.

prung deſſelben im Daniel; in dieſer Vermuthung wird man durch Apoſtgeſch. 7, 56. beſtärkt. Um ſo weniger dürfen wir uns in dieſer Unterſuchung durch etymologiſche Erörterungen, noch durch ſpitzfündige Scheidungen zwiſchen *υἱὸς ἀνθρώπου* und *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* beſtimmen laſſen. Nur auf hiſtoriſchem Wege, den ſchon Aeltere verſuchten, gelangen wir zum Ziel. — Die Danieliſche Stelle, die hier zum Grunde liegt, 7, 13. 14., und worin der in des Himmels Wolken als Menſchenſohn beſchrieben wird, כְּבַר אֱנָשׁ, war lange vor Chriſto meſſianiſch gedeutet worden, nicht ohne Grund. Was aber urſprünglich nur die Menſchengeſtalt des dem Propheten Erſchienenen bezeichnete, aber weſentlich den Charakter der Viſion beſtimmte, ward nachher durch den meſſianiſchen Gebrauch dieſer Stelle ſtehendes Beywort des Meſſias und eben ſo weſentlich zur Bezeichnung deſſelben, als der Ausdruck *υἱὸς τοῦ θεοῦ*. Gerade durch den Gegenſatz ward es weſentlich, weil, je mehr der Ausdruck des Gottesſohnes die Idee der reinen Gottheit in Chriſto hervorhob, auf der andern Seite die eben ſo weſentliche Idee der reinen Menſchheit des Meſſias einen geheiligten Ausdruck für ſich forderte. Wo hätte es einen prophetiſch feſter begründeten geben können, als in jener Danieliſchen Stelle die Bezeichnung der Menſchengeſtalt? Wie nun der Ausdruck des Jeſaias צֶמַח, Jeſ. 4, 2. Jerem. 23, 5. 33, 15. Zach. 3, 8. 6, 12. oder der uns bekanntere *ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ* zur Bezeichnung gewiſſer Ideen über den Meſſias aus dem Zuſammenhange herausgeriſſen wurde, und eben der Kürze und der Anſpielung wegen ſehr bald lieb gewonnen in Gebrauch kam, ſo auch der Ausdruck *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*. Aus Joh. 12, 34. ſieht man, daß derſelbige zur Zeit Chriſti den Juden weder ungewöhnlich, noch unverſtändlich war. Aber wie allen dieſen Formen, ſo hat Jeſus auch dieſem zuerſt einen höheren, geiſtigen Begriff verliehen. Der neuteſtam. Gebrauch des Wortes zeigt, daß es die beſtimmteſte Beziehung haben ſollte auf die Idee der

rein menschlichen Natur des Messias im Gegensatz gegen die göttliche. Ob nun Jesus, sich fast immer nur so zu benennen, durch Bescheidenheit, wie Einige meinen, oder, wie Andere, durch politische Rücksichten bestimmt wurde, oder ob die höhere Klarheit des Herrn diesen Ausdruck nicht entbehren konnte, um anzudeuten, daß er sein Werk beginne und vollende aus freyem sittlichen Thun in und Kraft seiner Menschheit, — darüber zu entscheiden, was das Richtigste sey, wird einem Liebhaber tieferer Schriftforschung nicht schwer fallen.

Die Vergleichung dieser Stelle mit Matth. 4, 11. mit Mark. 1, 13., ist wohl dazu geeignet, Vermuthungen zu wecken theils über die geschichtliche Grundlage, theils über den symbolischen, oder paraboliſchen Sinn der Versuchungsgeschichte.

2, 1—12.

Nicht ohne Absicht folgt der Berufungsgeschichte des Nathanael unmittelbar die Erzählung von dem ersten Zeichen zu Kana in Galiläa, dem Orte Nathanaels.

Immer Größeres sollten die Jünger sehen, der Himmel und seine Gemeinschaft mit der Erde sollte sich ihnen immer weiter öffnen und verklären; 1, 51. 52. Schon geht das Wort in Erfüllung. Selbst dem ἀπάρτι 1, 52. fehlt der sichere Erfolg nicht. Am dritten Tage, heißt es, — 2, 1. also nach jenem prophetischen Wort. So bezog schon Bengel das τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ. Semler und Wetstein beziehen es auf die Ankunft Christi in Galiläa, die unmittelbar nach jenem Worte zu setzen ist. Genaueres läßt sich aber nicht wissen.

Aus den größeren Commentarien lernt man, mit welchen unnützen Fragen man diese Erzählung behelligt

at. *) Auf keine hat Johannes nur eine andeutende Antwort. Daß Jesus geladen gewesen, ist wohl klar, hör ob seine Jünger auch, will nicht erhellen. Paulus hält sie gegen 2, 2., wo das ἐκλήθη nicht bloß auf Jesus, sondern auch auf die Jünger bezogen werden muß, für ungeladene Gäste, für die Jesus nachher in dem Erstattungswunder gesorgt habe.

Auf all' dergleichen kommt es nicht an; wie sehr man auch strebt, sich die ganze Hochzeitsscene ins Kleinste auszumahlen, es ist vergebliche Mühe. So wenig auch Johannes Einzelnes zu erzählen sich weigert, er ist doch nur auf die Hauptsache bedacht, und nur, was in der unmittelbaren Nähe von dieser liegt, erzählt er genau; Anfangs und am Ende läßt er Alles in den allgemeinsten Umrissen und winkt uns damit zu, wohin wir unsere exegetische Aufmerksamkeit am meisten zu richten haben. Darauf nemlich will er uns am meisten aufmerksam machen, daß der Hauptzweck der Erzählung die wundersame Bestätigung des Geweissagten, die Enthüllung der göttlichen Doxa Christi sey.

Warum Johannes die Mutter Jesu, weder hier, noch Joh. 19, 25. mit ihrem Namen nennt, darauf hat schon Semler gut geantwortet: In Asia minori parum inter-

*) Ueber die steinernen Wasserkrüge, und wie viel sie nach unserem Maaß etwa enthalten haben mögen, giebt es in den Criticis sacris zu dieser Stelle eine ausführliche Abhandlung: de hydriarum sex capacitate, dissertatio, Matth. Hosto auctore. Bengel, Michaelis und Andere haben in der neueren Zeit die Untersuchung von Neuem aufgenommen. Semler bemerkt ganz richtig: Vix puto opus esse, accuratius computari, quantum, pro nostro mensurae modo, vini ceperint sex illae hydriae. —— Ego enim non invenio, setzt er aber, ebenfalls berechnend und abdingend, hinzu, sex hydriarum *aquam omnem* in vinum mutatam; sed illam aquam, quam e sex hydriis haustam aliquot in vasia attulerant ministri convivii magistro; etsi scio istam sententiam esse vulgatam, atque *ideo* (?) etiam tam in Italia quam Gallia asservatas fuisse hydrias; si cui monumenta hujus generis placent.

rein menschlich
die göttliche
benennen,
wie Ander
oder ob
nicht en
beginn
Kraft
das
forf

Ob sie als Freundin des
[illegible]rgt, gleichsam als Haushälterin
[illegible] Kugel des Weines aufmerksam
[illegible]rscheinlich noch unwahrscheinlich.
[illegible] sich wahrscheinlich machen, daß
[illegible] die sogenannten ἀδελφοὶ αὐτοῦ
[illegible] darunter nur Anverwandte zu verstehen
[illegible] giebt auch diese Stelle keine Auskunft.
[illegible]erstand und die archäologischen Beziehun-
[illegible] Erzählung sind von den neueren und älteren
[illegible] so reichlich erklärt worden, daß wir gern
[illegible]weisen, um nicht längst Gesagtes von Neuem
[illegible]. Nur in dogmatisch wichtigen Stellen soll
[illegible] Auslegung nicht schämen, zehnfach Wiederhol-
[illegible]nehmen zu neuen Ansichten. — Indem wir nun
[illegible] die Hinweisung auf Wetstein, Kuinöl, Paulus u. A.
[illegible] und Zeit sparen, können wir in der historischen Be-
[illegible] desto ausführlicher seyn.

Die falsche Kritik der neueren Zeit hat sich auf zwie-
fache Weise bemüht, das Wunderelement aus dieser Er-
zählung zu verdrängen. Ausgehend davon, daß Wunder
überhaupt unmöglich seyen, und dieses hier erzählte ins-
besondere, hat sie zuerst auf exegetischem Wege, trotz der
ausdrücklichen Worte V. 9. τὸ ὕδωρ οἶνον γεγε-
νημένον, versucht, den Evangelisten aus seinen eigenen
Worten zu rechtfertigen gegen die Ansicht der älteren Ex-
gese, daß hier wirklich von einem Wunder die Rede sey.
Denn unmöglich könne man, meint sie, zugeben, daß der
mit Aug und Ohr gegenwärtige Johannes so Abentheuer-
liches erzählen wolle. Müßte man nicht lieber das ganze
Evangelium dem Lieblingsjünger absprechen, wenn er in
das allernatürlichste und geistigste Werk so Unnatürliches
einmische, das weder er, noch wir glauben können? Da-
mit aber nicht zufrieden, hat die Kritik aus dem Erzähl-
ten so viel Natürliches herausgenommen, als sie nur im-
mer fassen konnte, und nicht nur statt des Wunderbaren

hes gedichtet, sondern auch, damit dieses Natürwirklich natürlich werde, mit der unerfreulichsten Geschlichkeit von der Welt so viel Natürlichkeiten ersonnen, s aus der Joh. Erzählung eine ganz leidliche, und Allen wohl verständliche Hochzeitsanekdote und aus dem Weine wieder das klare Wasser herausgekommen ist, scherzhaft zu lesen!

Die tausendkünstlerische Geschicklichkeit solcher Exegeten hat z. B. dem im uralten Besitz der Wunderandeutung wohlbegründeten σημεῖον sein Besitzthum genommen und ihm in dem vorliegenden Zusammenhang das neumodische Zeichen der Humanität aufgebunden. Das Wort δόξα, in dem der gewissenhafte Ausleger nur die Beziehung auf Christi göttliche Würde erkennen kann, hat statt derselben die Bedeutung der Charaktervortrefflichkeit angenommen, und das πιστεύειν, sonst mit dem deutschen Glauben zufrieden, hat nach dem Nichtssagenden: Ueberzeugungstreue und Vertrauen auf Jesu geselligen, frohsinnigen Charakter, gestrebt und es leichten Kaufs erreicht. Alle alten Bedeutungen dieser Worte, wahrhaft der edle Wein, sind philologische Fictionen und haben dem Wasser unphilologischer Dichteleyen Platz machen müssen.

Denn, wie könnten sie sich in ihren strengen neutestam. Bedeutungen halten gegen die Uebermacht der natürlichen Auslegung dieser Geschichte?

Ist das Wasser nicht Wein geworden, Wein aber auf der Hochzeit getrunken, woher ist er denn gekommen?

Zuerst wird aus V. 11. geschlossen, daß, da die Brüder Jesu nicht geglaubt haben, auch wohl viele von den Hochzeitsleuten ungläubig geblieben seyn mögen, daß also diese Nichtglaubenden sich das nur von fünf, höchstens sechs, gläubigen Menschen Geglaubte ganz natürlich erklärt haben müssen. So wird denn weiter geschlossen, daß Alles recht natürlich zugegangen sey, nur nicht mit rechten Dingen. Denn aus der Art, wie Jesu Mutter sich gegen die Aufwärter benimmt, gehe deutlich hervor, nicht

etwa, daß Maria dem helfenden E
trauet habe, offenbar des Ev. Auf
zwischen beyden, der Mutter und de
hafte Verabredung Statt gefunden,
wußt habe, woher er den mangelnde
und zur nächtlichen Erheiterung der G
gewollt. Das werde recht klar aus der
Denn in dem vielbesprochenen τί ἐμοὶ
liege nicht etwa der leise Vorwurf des
aber glaubensvollen Vertrauens, oder
eine erhabene Ironie Christi, sondern Ch
halb scherzhaft halb ärgerlich der vorlaut
worfen, daß, wenn sie nicht schweigt,
Aufmerksamkeit der Gäste ihm gar leicht
und den Scherz der Humanität verderben
auch das οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου, in d
Scherzes getreten, da es doch ursprünglich
und offenbar auf die Stunde der sich äußern
kraft Christi sich beziehend, *) der ängstlich
ria das rechte Maaß geduldigen Vertrauens
zu wollen schien. Wenn man nun solcher
chen der göttlichen Herrlichkeit in einen ganz
Hochzeitsspaß verwandelt sieht, so kann man
heitere Erklärungslaune des Exegeten nicht
dern, der aus der anfänglichen Verwirrung
harrenden Gäste, und der Wiedererstattung
am Ende einen so wohlgeordneten und so
Ernst widerstrebenden Scherz gemacht hat, daß

*) Gegen ältere, orthodoxe Ausleger, welche das ἡ ὥρα μ
Weggehen verstanden, bemerkte Semler zu ἡ ὥρα μου
richtig: Bengelius: discedendi; (vergl. Anmerk. ad
juvandi vero aderat. Hoc est profecto parum liberal
terpretari; Maria enim ministros admonet, ut diligen
faciant, quod Jesus mandaturus esset; itaque nec Ma
gitabat de discessu; sed exspectabat fore, (licet hon
fieret,) ut Jesus inusitato modo procuraret vini copiam.
Die neuere, wunderscheue Exegese wollte die Verlegenheit
Weggehen. —

…her Reden in den Wein edler Gedanken und …stellungen mir wenigstens unmöglich ist. …er Weise fordert die Zeit nicht mehr, solche …regesen zu widerlegen mit Ernst. Wir bedauern …es haben thun müssen. *)

…ir nun jetzt versuchen, unsere Ansicht von der …uteſtam. Wunder kürzlich darzulegen, so wird, …dauernden Streit darüber kennt, uns hoffent… …vorwerfen, daß wir etwas Ungeziemendes und …es zu thun im Begriff sind. —

…nt von aller Einmischung dogmatischer Strei… …betrachten wir die Sache hier von dem reinher… …en Standpuncte; dabey wollen wir aber Nie… …hren, aus dem hier Gesagten auf unsere dogma… …sche, so weit sie sich daraus erkennen läßt, einen …n Schluß zu machen.

…rst wollen wir den Liebhabern der Wunderkräfte …n einräumen, daß die neuteſt. Erzählungen von den …en Christi allzu wenig genau und ins Einzelne ein… …hie und da Lücken haben und leicht zu erkennende …in die sich, was eben beliebt und natürlich und …endig scheint zur Erklärung des Wunderbaren, ein… …läßt. Auch leugnen wir keineswegs, daß sich an …türlichen Elemente der Erzählung so viel anschließen …eben so viel daraus folgern läßt, daß die lebhaft dich… …Phantaſie ein natürliches Ganzes ganz natürlich dar… …bilden kann. Aber, wer so verfährt, sollte wohl be… …wenn, welch' ein gefährliches Spiel er spielt. Denn ganz …bar ist, daß durch jedes Verfahren der Art das ob… …tive Gepräge der neuteſt. Erzählungen der Willkühr nicht …mehr, sondern auch subjectiver Ansichten unter… …worfen wird. Ist das Spiel der Erklärung auch recht gut

*) Heubner miraculor. ab Evangelistis enarratorum interpr. grammat. historica. Viteb. 1807. 4. Flatt in Süskinds Ma… gazin für Dogm. und Moral. St. 14. S. 73. ff.

gelungen, was für einen andern Gewinn können wir ha-
fen, als ein Gemisch von Erzähltem und Erdachten
dem also nur, so fern es ein Erzähltes ist, die Würde g
schichtlicher Thatsachen beigelegt werden kann. Denn
les, was bloß geschlossen, vermuthet, erdichtet ist, s
es noch so natürlich, noch so sehr dem neutest. Charakt
neutest. Erzählungen gemäß erfunden, wird es darum
Geschehenes? Keinesweges! Denn aus der unendlich
Menge geschichtlicher Möglichkeiten können wir nur, w
als wirklich geschehen erzählt und bezeugt wird, für e
historisches Factum ansehn. Wird ein solcher Erklärung
versuch, wie billig, der Kritik unterworfen, wofür kan
er anders geachtet werden, als für ein leeres Gedanken
spiel, dem, nach gehöriger Scheidung der wahrhaft histo
rischen Elemente, nichts weiter übrig bleibt, als der kran
Schein geschichtlicher Möglichkeiten. Statt des bezeugte
Wunders haben wir von denen, welche eine natürliche G
schichte zu geben versprachen, eine ungeschichtliche Natü
lichkeit, oder, was meistens Eins ist, Gewöhnlichkeit e
halten.

Eine besonnene Kritik, die sich ihres Amtes und ihr
Pflichten wohl bewußt ist, wird sich nie anmaßen, über i
Vermögen zu scheiden hinaus, etwas zu versuchen, wodur
das von ihr angezündete Licht wieder verdunkelt, und s
selbst unterscheidungslos das Verwirrteste aufzunehmen ge
zwungen wird. So wird sie zunächst wohl scheidend, zwi
schen dem als wirklich geschehen Bezeugten und Erzählten,
und dem, als wäre es geschehen, Vermutheten, Erdich
teten, und nirgends Bezeugten, in den neutestam. Wun
dererzählungen sorgfältig sondern das Element der Er
zählung, als solcher, von dem Element des durch die Er
zählung bezeugten historischen Factums. Weiterstrebend,
darf sie nicht unterlassen, in dem Element der Erzählung
die Kriterien des Subjectiven und Objectiven aufzusuchen,
darnach aber die verschiedenen Stufen der Glaubwürdig
keit genau zu unterscheiden. Durch dieses Geschäft wird

sie unvermerkt hinübergeführt zu den kritischen Functionen in Beziehung auf das historische Factum selbst. In dem Factum aber muß sie ihrem Amte gemäß wohl zu scheiden suchen das Element des Wunderbaren und das Element des Natürlichen. Hat sie dieß vollbracht, so hat sie ihr Geschäft beendigt; ihre Pflicht ist nun, ihre Acten höheren Functionen des Geistes zu übergeben.

Allein und aus sich selbst aber kann die Kritik ihr Scheidungsamt nicht verwalten. Denn das, wonach sie scheidet, gehört nicht ihr, sondern ebenfalls höheren Aemtern des Geistes. Der Grund ihrer Functionen, auf dem sie ruhet, sind die historischen Ideen, und diese sind anderswo erzeugt. Nicht aus Scheidungsmomenten, sondern aus den Momenten höherer Geistesvereinigungen, der Gesammtanschauungen, werden die Ideen geboren. Fragen wir nun, auf dem Grund welcher Ideen die Kritik die Elemente des Wunderbaren und des Natürlichen in den neutest. Wundererzählungen scheide, so sind wir gezwungen, zur Erwerbung einer richtigen Antwort tiefer hinabzusteigen in den Grund wahrhaftiger Geschichtsansicht.

Nach unserem Ermessen giebt es in Beziehung hierauf nur ein Zwiefaches, und zwar verhält sich dieses Zwiefache zu einander, wie Irrthum und Wahrheit.

Wir können das Leben der Geschichte betrachten, als einen fortwährenden Kampf zwischen den Gegensätzen der Natur und der Gnade. Diesen Gegensätzen ordnen sich alle andere unter. Entweder nun ist das Ziel dieses Kampfes die Vernichtung des Einen oder des Andern, welches so viel ist, als der Tod, oder es ist die Verwandlung des Einen in das Andere, die gegenseitige Durchdringung beyder zu einer höheren Einheit, welches so viel ist, als das Leben selbst, das ewige. Nach jener Ansicht erscheint in der ganzen Reihe der Geschichte von Ur an bis jetzt nirgends ein Moment des Friedens, sondern, in gegenseitiger Aufhebung begriffen, ringt die Natur zur steten Selbstständigkeit zu gelangen und der Gewalt der Gnade zu ent-

fliehen, die Gnade aber ſtrebt unaufhörlich, in das nirgends ſichtbare und erkennbare Leben des Himmels zurückzukehren, und die Natur von ſich wegzuſtoßen. Die entgegengeſetzte Anſicht aber, von der Herrſchaft des Geiſtes über die Natur ausgehend, betrachtet die ganze Geſchichte als eine ununterbrochene Kette von Momenten, in denen das Göttliche Menſch zu werden und das Menſchliche durch Verſöhnung und Verklärung in ſich aufzunehmen trachtet, ſo daß alſo die von uns bemerkten Gegenſätze nicht als objectiv reell angeſehen werden können. Dieſe Betrachtungsweiſe der Geſchichte die rein chriſtliche zu nennen, wird einem Ausleger des Johannes, der ſo eben von dem ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο herkommt, nicht verdacht werden. Wer nun die zuerſt beſchriebene Anſicht der Geſchichte die Heidniſche nennen wollte, dem wollen wir es eben nicht verargen; nur geben wir ihm zu bedenken, daß in dem Heidenthum, ſofern es ein höheres Leben der Ahnung hatte, die Chriſtliche Anſicht vorbereitet und tauſendfach angedeutet worden iſt.

Der nichtchriſtlichen Anſicht gemäß iſt es, das Wunderbare zu leugnen als ſolches, und demſelben nicht nur die geſchichtliche Wirklichkeit, wo es ſich findet, ſondern auch die geſchichtliche Möglichkeit ſchlechthin abzuſprechen. Darüber jetzt zu hadern, iſt hier nicht der Ort. Daß ſich aber dieſe Anſicht, ſobald ſie der neuteſt. Geſchichte ihren Typus der Natürlichkeit aufdrücken will, in lauter Widerſprüche verwickelt, liegt am Tage. Denn, ob ſie gleich vom Wunderbaren nichts zu wiſſen begehrt, macht ſie doch ohne Scheidung zwiſchen dieſem und dem Natürlichen, daß man glauben ſollte, ſie wiſſe nicht nur das Wunderbare an ſich ſelbſt, ſondern verſtehe auch, die wunderbaren Anknüpfungsfäden des Natürlichen und Wunderbaren auf zu erkennen. Das Wunderbare läßt ſich offenbar nur im ganzen erkennen im Gegenſatz gegen das Natürliche, wenn es nämlich nichts weiter wäre als die Negation des Natürlichen. Nun aber iſt klar, ſoll die Erkenntniß des

Negativen vollständig seyn, so muß die Erkenntniß des Positiven, also hier des Natürlichen, so genau seyn, daß in jedem vorkommenden Falle die Scheidung wohl sicher gelingt und nicht bloß subjective dem oder jenem, sondern Allen objective gewiß ist. Wo ist aber, fragen wir, der Mann, der sich rühmen könnte, er habe den Typus des Natürlichen vollkommen erkannt? Die Natur, als solche, schaffend und geschaffen, hat ihr Leben in dem unendlichen Kampf des Geistes und der Materie. Die Gesetze dieses Kampfes enthüllen sich uns nur in einem unaufhörlich fortschreitenden Erkennen des Einzelnen; dieses Erkennen aber des Einzelnen wer hat es vollständig, oder wer kann darüber hinaus zu dem Typus des Allgemeinen anders gelangen, als durch einen wunderbaren Act des Geistes, es sey nun Ahnung, oder Anschauung? Es ist aber nur menschlicher Stolz, auch in der Natur den Charakter des Wundervollen nicht anzuerkennen. Denn ihre Urhebung, ihre Schöpfung, ist sie etwas anderes, als ein Wunder?

Selbst die rein physikalische Betrachtung führt zur Anerkennung des Wunderbaren in der Geschichte. Denn die Geschichte, ob sie gleich vorzugsweise das Leben des Geistes umfaßt, hat in der Natur, als solcher, ihr Fundament, auf welchem nach andern, aber ähnlichen Gesetzen, wie der Naturgeist herrscht über die Materie, über die Natur aber der Mensch, so über den Geist des Menschen und der Welt herrschet der göttliche Geist.

Die Christliche Ansicht der Geschichte kann, sofern sie sich nur einigermaßen erhebt aus der niederen Ordnung des Alltäglichen, selbst in dem gewöhnlichen Gange der Menschheit die täglichen Wunder nicht verkennen, durch welche das Leben nach Vollendung strebt in jeder neuen Epoche. Jede neue Epoche entfaltet für die folgende Periode neue, vorher unbekannte Gesetze. Jedes neue vorher unbekannte Gesetz der geschichtlichen Lebensentfaltung ist ein Wunder, eine höhere Geistesgeburt aus Gott. — Wer die verschiedenen Epochen der Geschichte untereinan-

der vergleicht, wird erkennen, daß in Christo der höchste Punkt ist, nicht nur jenes Kampfes in der Geschichte, aus dem ein neues Leben des Streites zwischen Natur und Gnade hervorgegangen, sondern auch jener Einigungs- und Durchdringungsmomente der Natur und Gnade, wodurch ein jede geschichtliche Epoche wird. Wie nun in jeder, selbst der kleinsten Epoche, klar und offenbar ist eine neue Herrschaft des göttlichen Geistes, der die Natur, und Alles, was in ihrer Gewalt ist, überwältigt, bändigt, mit sich versöhnt, und in sich verklärt: so, aber in dem allerhöchsten Grade, ist in dem Moment der Offenbarung an sich, also der Offenbarung Christi, die vollkommenste Herrschaft des göttlichen Geistes über die Natur und alle Gewalten derselben in der Geschichte sichtbar, eine Versöhnung Himmels und der Erde, die, wie sie selbst ein Wunder ist, das heißt, dem einseitig gefaßten Typus des Natürlichen widersprechend, so auch ein Füllhorn hat einer unendlichen Menge von Wundern, oder Offenbarungen des göttlichen Geistes in der Natur.

Die Kraft der Wunder nennen wir den Glauben. Diesem hat Christus die Weltüberwindung gegeben, diesem hat er die Macht verliehen, Berge zu versetzen. Nur aus dem Glauben und durch ihn geschehen Wunder. In sofern ist er die göttliche Thatkraft. Aber, sofern der Glaube die Erkenntniß ist des Göttlichen, sind auch nur für den Glauben die Wunder da; nur der Glaube erkennt das Wunderbare, das mehr ist, als Negation des Natürlichen, und er erkennt es auf eine höhere, nicht negative Art.

Unstreitig ist, daß in dem Moment der Erscheinung Christi, in welchem des Glaubens höchste Wunderkraft war, sich über alle, die Christo folgten, eine Fülle des göttlichen Glaubens ergoß, welche, was Christus wunderbar vollbrachte, die Sehenden und Hörenden zur Erkenntniß des Wunderbaren fähig machte. Fleisch und Blut hat es nicht geschauet und geglaubt.

Die Apostel, die Zeugen evangel. Geschichten, haben geschauet, gehört, mit gesundem Sinn. So weit und so viel sie sinnlich schaueten, konnten sie das Wunderbare nicht erkennen, höchstens ahnden; nur was sie nicht sahen, haben sie geglaubt, und in diesem Unsichtbaren ist des Wunders Element. Indem die Augenzeugen der Geschichte Jesu, denn nur von diesen kann hier zunächst die Rede seyn, sich dessen, was sie sahen und hörten, und was nicht, wohl bewußt waren, haben sie ihren Glauben vor Irrthum und Trug bewahrt. Auf diesem Bewußtseyn der Jünger beruht ihre ganze Glaubwürdigkeit; wer ihnen jenes abspricht, nimmt ihnen nothwendig auch diese. Eben so ist das klare Bewußtseyn des Unterschiedes zwischen dem Natürlichen und Wunderbaren, dem Geschaueten und Geglaubten, in den Jüngern das Kriterium ihrer kanonischen Erzählung im Gegensatz gegen jede apokryphische, legendenartige Wundererzählung späterer Zeit.

Aus diesem Allen erhellet, daß die neutest. Wundererzählungen ein Erzeugniß sind jener neuen durch Christus über seine Jünger ausgegossenen Glaubenskraft. Dieser neue Glaubensgeist aber, weit entfernt, den gesunden Sinn für das Natürliche, und die richtige Erkenntniß desselben zu überwältigen und zu verderben, stärkte und reinigte vielmehr die sinnliche Erkenntnißkraft der Apostel, so daß sie als einfache, von Gott erleuchtete Männer, die Verwandlungspuncte des Natürlichen und Uebernatürlichen tiefer erkannt zu haben scheinen, als jede von dem Glauben an das Göttliche sich abwendende Naturforschung.

Wie soll nun, nach diesen Grundideen Christlicher Geschichtsbetrachtung, die Kritik mit den Wundererzählungen des N. T. verfahren?

Jede neutest. Erzählung hat das Recht, zu fordern, daß sie in und aus demselbigen Geiste, aus welchem sie nach Inhalt und Form entstanden ist, auch verstanden werde von den Auslegern. Aus und in dem neutest. Geiste des Glaubens erfasse man also das Moment des Glaubens, das

Element des Wunders in den Erzählungen. Dieses aber wohl scheidend von dem Element des Natürlichen, und dem Moment der sinnlichen Erkenntniß und des äußern Zeugnisses, achte man wohl auf die Art und Weise, wie das Eine mit dem Andern gemischt, vereinigt ist, so daß keins mit dem andern vermischt, und die Form nicht verwechselt wird mit dem Inhalt. Darnach übergebe man jedes der Geisteskraft und der Forschungsform, der es gehört, das Element des Natürlichen dem klaren Auge der Sinne, das Element des Wunders dem göttlichen Glauben, die Vereintheit aber von beydem, als worin die eigentliche Wundererzählung besteht, überantworte man der historischen Erkenntnißkraft, der es zukommt, jedes Factum urchristlicher Anschauungsweise, als ein wohlbewährtes, reichlich bezeugtes, und sicher überliefertes zu prüfen und zu behalten, als einen nothwendigen Theil der gesammten kanonischen Darstellung des Urchristenthums. So verwahret sich die Kritik am besten vor der eitlen Lust, das, was Jene nur geglaubt, leiblich schauen und hören zu wollen, und das, was ihnen als Wunder, also als unmittelbare Einwirkung und augenscheinliche Herrschaft des göttlichen Geistes erschien, herabzuwürdigen und herabzuziehen in den Kreis des Irdischen und Gemeinen. Geschützt vor der thörichten Eitelkeit, die urchristlichen Anschauungsweisen nach subjectiven, zeitgemäßen Ansichten zu deuteln, zu moderniſiren und zu meistern, wird sie vor Allem nur darauf bedacht seyn, eine jede Erzählung der Art in ihrer Eigenthümlichkeit und ihrem neutest. Charakter recht zu erkennen, so daß sie sich wohl bewußt, wie und wo in derselben die rein geschichtliche Rede übergeht in die symbolische, und umgekehrt, das echt kanonische Gepräge von jeder Spur apokryphischer Zusätze und jedem Anschein mythischer Darstellung zu unterscheiden vermag.

Klar ist und unwidersprechlich gewiß, daß Johannes der Augenzeuge nur um des Wunders willen die vorliegende Erzählung in sein Evangelium aufnahm. Ohne das

Wunderelement hätte diese Geschichte keine Beziehung auf des Evangeliums Zweck und Ziel, und stände unfehlbar als ein apokryphischer Einschiebsel mitten unter bedeutungsvollen Reden und Thaten Christi. Den echt kanonischen Charakter der Erzählung erkennt nicht, wer nach vereinzelten Zwecken darin sucht, und sie natürlich nicht findet, wohl aber, wer Acht hat auf die Art und Weise, wie Apokryphen und Legenden den Moment des Wunders aus dem Gebiet des Glaubens, des Unsichtbaren heraüberzuziehen suchen auf das Gebiet der sinnlichen Erfahrung. Wenn also Herr Dr. Paulus dieselbigen Stellen aus der alten Fabellehre, die Wetstein zur Erhöhung der neutest. Erzählung zuerst gesammelt hat, *) zur Erniedrigung derselben in einen leeren Hochzeitsspaß wieder gebraucht, so hätte er doch bedenken sollen, daß wenigstens Johannes sich dadurch den Glauben an seine Erzählung nicht wird nehmen lassen, und daß dergleichen Erweise des Aehnlichen in der alten Welt nur dazu dienen können, theils um den Unterschied zwischen dem Christlichen und Vorchristlichen, theils aber auch um den fortschreitenden Zusammenhang des Glaubens unter den Völkern des Alterthums zu erkennen. Aus jenen von Wetstein angezogenen Stellen des Nonnus, Photius, Aristoteles, Pausanias, Athenäus und Anderer wird uns nur so viel klar, daß die Joh. Erzählung, deren geschichtliche Glaubwürdigkeit auf des Jüngers Augenzeugniß beruhet, auch eine tiefe Wurzel habe in dem Glauben und in der Symbolik der alten Welt.

Denen, welche in dieser Erzählung der Glaubenskraft des Johannes nicht zu folgen vermögen, schreiben wir zur Nachhülfe her, was Augustinus sagt von diesem Wunder: Ipse fecit vinum in nuptiis qui omni anno hoc facit in vitibus. Sicut enim, quod miserunt ministri in hydrias, in vinum conversum est opere domini, sic et quod nubes fundunt, in vinum convertitur ejusdem

*) Wetstein zu V. 11.

opere domini. Illud autem non miramur, quia omni anno fit: assiduitate amisit admirationem. *)

Mit vollem Recht macht Lampe in seinem Commentar darauf aufmerksam, wie mythisirend der fabelhafte und apokryphische Epiphanius diese Erzählung auslegt und sich zum Glauben daran zu verhelfen sucht. **)

Die Untersuchungen älterer Ausleger, ob dieses Wunder ein Schöpfungswunder gewesen, verbietet die gesunde Kritik, die, was dem Glauben gehört, nicht herniederziehen will in eitle Speculationen der Physik. Symbolische Auslegungen, mystische Deutungen, typische und antitypische Untersuchungen gehören nicht in die Exegese. Einige Freyheit, darin zu spielen, hat die praktische Auslegung. Diese aber wird irr und phantastisch, wenn sie sich von der Linie des geschichtlichen Grundzusammenhanges, wie wir sie oben gezeichnet haben, entfernt. Wer in diesem Wunder eine Vorbereitung auf das Abendmahl sucht, verwirrt offenbar die wohl zu trennenden Gesichtspuncte der symbolischen Auffassung, der geschichtlichen Betrachtung und der wissenschaftlichen und kirchlichen Orthodoxie. Wir lesen gern und erfreuen uns daran, was Herder sagt: „Wie reinigendes Wasser zu erfreuendem Wein, so verhielten sich die Gaben und Aemter beyder Propheten zu einander:" — aber das ist Herders Symbolik, — nicht die des Evangelisten Johannes im Zusammenhange seiner Schrift. —

Nachdem Johannes V. 10. die Wundererzählung, wie er pflegt, rasch abgebrochen hat, eilt er V. 11. theils zur genaueren geschichtlichen Bezeichnung des Wunders, theils

*) VIII. Tract. in Joan. Ev.

**) S. Epiphanius Haeres. 51. 30. Archäologische Notizen über die wunderbaren Quellen des Alterthums, aus denen Wasser und Wein zugleich geflossen seyn sollen, s. bey Lampe p. 516. Sie dienen nur dazu, die falsche Richtung sinnlicher Hermeneutik recht kennen zu lernen.

zur Andeutung des Erfolgs, um deß willen das Wunder vollbracht worden iſt.

Ueber die Worte V. 11. ταύτην — — ἐν Κανᾷ τῆς Γαλ. ſind die Ausleger von jeher ſtreitig geweſen. Meuere, wie Paulus und Kühnöl, denen es an Vorgängern unter den Alten nicht fehlt, verknüpfen das ἐν Κανᾷ τῆς Γαλ. ſehr eng mit dem ταύτην ἐποίησε τὴν ἀρχὴν τ. σ., und, indem ſie damit Cap. 4, 54. zuſammenſtellen, zählen ſie hier das erſte, dort das zweite Zeichen Jeſu in Galiläa. Abgeſehen davon, daß eine ſolche Art zu zählen dem Zweck und Charakter der Joh. Erzählung geradezu widerſpricht, ſo wären, ſelbſt in dieſem Falle, die Worte in der einen wie in der andern Stelle ſehr ungenau. Auch iſt weder hier noch dort eine ſolche Beziehung der Stellen aufeinander nothwendig. Die Worte aber ταύτην ἐποίησε τὴν ἀρχὴν τ. σ. ſind ſo geſtellt, daß der darin liegende wohl beabſichtigte Nachdruck den Zuſatz ἐν Κ. τ. Γ. als durchaus unweſentlich zurückdrängt. Die natürliche Stellung und Bedeutung der ſtreitigen Worte erlaubt keine andere Erklärung, als die, welche ſchon Chryſoſtomus gegeben, daß nemlich Johannes einen beſondern Nachdruck lege auf das allererſte Zeichen des Herrn nach der Taufe und der 1, 51. 52 gegebenen Verheißung. Grotius wollte jeden möglichen Einwurf gegen die Erklärung zurückweiſen: nam ante auspicationem muneris supervacanea fuissent signa. Richtiger aber iſt, daß Chriſtus erſt nach der Taufe durch die in derſelbigen empfangene Gotteskraft Zeichen und Wunder vollbringen und ſeine Herrlichkeit dadurch offenbaren konnte. Daraus erklärt ſich auch, warum der Evangeliſt auf das erſte Zeichen Chriſti nach der Taufe ſo großen Nachdruck legt. Weder die andern Evangelien, noch die im Johannes vorausgegangene Erzählung, berechtigen uns, die Ausſage des Augenzeugen von dieſem allererſten Zeichen irgend in Zweifel zu ziehen.

Lampe hat bey dieser Stelle Ausführliches gesagt über das neutest. σημεῖον, dessen Sinn und Gebrauch. Er hat auf den Unterschied zwischen σημ. und τέρας aufmerksam gemacht nach Anleitung des Etymologicums *) und der Rabbinischen Unterscheidungen zwischen אות und מופת. **) Wir können ihm nicht ganz darin beystimmen. An scharfe, zumahl etymologische Unterschiede denkt weder der alttest. noch der neutest. Sprachgebrauch. Aber so eilig, wie Kuinöl gethan hat, σημ. und τέρας für völlig gleichbedeutend zu halten, will uns nicht gefallen. Hesychius, wie die alten Grammatiker und Glossatoren überhaupt, geben in solchen Stücken schlechte Gewährleistung. Offenbar ist aus allen hiehergehörigen neutest. Stellen, daß σημεῖον das allgemeinste ist, dessen ursprünglicher Bedeutung unser Zeichen aufs beste entspricht. ***) Der neutest. Sprachgebrauch hält diesen ursprünglichen Sinn des Wortes σημ. überall fest; den Unterschied zwischen σημ. und τέρας hat er nirgends aufgehoben. Denn selbst da, wo er beydes zusammenfügt, scheint er sich in den meisten Stellen des Unterschiedes wohl bewußt zu seyn, daß τέρας das Naturwunder schlechthin bezeichnet, σημεῖον aber nur dann die besondere Bedeutung des Wunders erhält, wenn es in irgend einem Werk die göttliche Geisteskraft darweis't und zeigt. Meistens steht in solchen Zusammensetzungen das σημεῖον voran; die Umstellungen in der Apostelgeschichte sind offenbare Abweichungen von der Regel.

---

*) Das Etym. M. unter d. W. τέρας sagt: διαφέρει (nemlich τέρας) σημεῖον. τέρας λέγεται τὸ παρὰ φύσιν γενόμενον πρᾶγμα. σημεῖον δὲ, τὸ παρὰ τὴν κοινὴν συνήθειαν γινόμενον. Die letztere Erklärung zeigt deutlich, wie wenig genau und scharf die alten Lexikographen der Worte Sinn und Unterschied bestimmen.

**) Kimchi in libr. Radic. Die Bestimmung der Synonymie ist aber sehr oberflächlich. Vergl. auch Ges. u. d. Worten.

***) Am besten spricht darüber Basilius d. Gr. zum 7ten Cap. d. Jesaias: ἐστι σημεῖον πρᾶγμα φανερὸν κεκρυμμένου τινὸς καὶ ἀφανοῦς ἐν ἑαυτῷ τὴν δήλωσιν ἔχον.

Das folgende καὶ ἐφανέρωσε τ. δόξαν αὐτοῦ giebt dem σημεῖον die besondere Bedeutung des Wunders.

Was unter δόξα zu verstehen sey, ist schon 1, 14 erörtert worden. Diese und ähnliche Stellen, worin die Doxa als durch Zeichen sich offenbarend dargestellt wird, weisen darauf hin, daß die Herrlichkeit Christi, in welcher das Offenbarseyn seiner Gottheit in der Menschheit, der Glanz des verborgenen göttlichen Lichtes, angedeutet wird, zwar als längst erschienen in der Welt gedacht, aber erst seit der Taufe den Glaubenden kund und offenbar wird in einzelnen Kraftoffenbarungen und Werken. Die Doxa bedarf unter dem schwachen Menschengeschlecht der σημ. und τέρατα und δυνάμ., wenn sie vollkommen klar und kund werden soll.

Schon Andere vor uns haben bey den Worten καὶ ἐπίστ. u. s. w. darauf aufmerksam gemacht, wie viel Stufen des aufangenden, schwachen, stärkeren und wachsenden Glaubens das Wort πιστεύειν enthält. Auch wir haben schon frühe darüber unsre Meinung gesagt. Den aoristus continuativus, den Paulus in dem ἐπίστευσαν finden will, können wir nicht darin nachweisen. Kuinöls Bemerkung aber, daß sich darin ein Hebraismus erkennen lasse, nach welchem eine Sache als erst geschehen dargestellt wird, wenn sie auch nur wachsend erscheint und genauer kund wird, — ist ganz und gar unhaltbar und ein Mißverständniß der an genauen Tempusformen armen Hebräersprache. Was Kuinöl andeutet, geht tiefer in das innere Wesen der Hebr. Sprache ein, gehört aber hier nicht her.

Ueber den Joh. Gebrauch des Wortes πιστ. bald mit εἰς und dem Accusat., bald mit dem Dativ, und ob sich darin ein Unterschied entdecken lasse, zu einer andern gelegeneren Zeit; dann auch über den Unterschied des πιστ. εἰς τὸ ὄνομα Ι. Χ. und des πιστ. εἰς αὐτὸν, εἰς ἐμέ, u. s. w.

Kapernaum, wohin Jesus mit seiner Mutter, seinen Verwandten und Jüngern, ungewiß, wie bald nach der Hochzeit, *) hinabzog, lag nahe am Ufer des Sees, daher κατέβη. Wie der Name andeutet, so war Ort und Gegend überaus reizend. Dieser kurze Aufenthalt Christi und seiner Begleitung in Kapernaum, wahrscheinlich im Hause des Petrus, von wo sie, wie aus V. 13. hervorgeht, das nahe Osterfest bald wieder wegrief, scheint, wie lang man sich auch den ähnlichen, von Lukas 4, 23 angedeuteten Aufenthalt daselbst denken mag, dennoch mit demselbigen parallel zu seyn, und es möchte wohl schwerlich etwas eingewendet werden können gegen die Art, wie Paulus in s. Commentar I, 264. 265. diese Begebenheiten chronologisch ordnet. Wohin die Bergpredigt zu stellen sey, die nach Matth. in diese Zeit fallen muß, und warum Joh. derselben gar nicht gedenkt, ist eine Frage, die hier nicht beantwortet werden kann. Ueberhaupt aber möchte es schwer seyn, genaue Auskunft darüber zu geben. —

Ueber die Verschiedenheit der Lesart ἔμειναν und ἔμεινεν entscheidet man leicht s. Paulus Commentar. Viel schwieriger aber ist zu sagen, ob das καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ächt sey oder nicht. Man sehe Griesbachs Vorsammlung. Die Auslassungen der Codices erregen weniger Zweifel, als die ungewisse Art der Erzählung. Als Zusatz ist es leicht erklärlich; im Gegentheil aber schwer. —

1, 19. — 2, 12.

Und dieß ist das Zeugniß des Johannes, da die Juden von Jerusalem sandten Priester und Leviten, daß sie ihn fragten: Wer bist Du? Und er bekannte und leugnete

*) Das μετὰ τοῦτο ist hier eben so ungewiß, wie anderwärts. Semler sagt ganz recht: incertum est, quantum temporis ibi interierit.

het; und er bekannte: Nicht ich bin Christus. Und sie
agten ihn: Was denn? Bist Du Elias? Und er sprach:
h bin es nicht. — Bist Du der Prophet? Und er ant-
ortete: Nein! Da sprachen sie zu ihm: Wer bist Du?
ß wir Antwort geben denen, die uns gesandt haben;
as sagst Du von Dir selbst? Er sprach: „Ich bin die
Stimme eines Rufenden in der Wüste: Richtet den Weg
es Herrn!“ wie Esaias der Prophet gesagt hat. Und
ie Gesendeten waren von den Pharisäern, und fragten ihn
nd sprachen zu ihm: Was taufst Du denn, so Du nicht
ist Christus, noch Elias, noch der Prophet? Johannes
ntwortete ihnen und sprach: Ich taufe mit Wasser; aber
nitten unter Euch stehet, den Ihr nicht kennet, der nach
mir Kommende, deß ich nicht werth bin, daß ich löse den
Riemen seiner Schuh. Dieß geschah zu Bethanien, jen-
seits des Jordans, wo Johannes taufte.

Anderen Tages sieht er Jesum zu ihm kommen, und
spricht: Siehe das Lamm Gottes, welches trägt die Sün-
de der Welt. Dieser ist, von dem ich sagte: Nach mir
kommt ein Mann, der mir voran *) geworden ist, denn
er war eher, als ich. Und ich kannte ihn nicht; sondern,
damit er offenbar würde in (dem) Israel, darum kam ich,
mit Wasser zu taufen. Und Johannes zeugte und sprach:
Ich habe geschauet den heiligen Geist, daß er herniederstieg, wie eine Taube, vom Himmel und bliebe über ihm. **)
Und ich kannte ihn nicht; aber der mich sandte zu taufen
mit Wasser, derselbe sprach zu mir: Ueber welchen Du
sehen wirst den Geist herabsteigen und bleiben über ihm,
der ist's, der mit dem heiligen Geist tauft. Und ich habe
es gesehen und bezeuge, daß dieser ist der Sohn Gottes.

*) Hier und V. 15. die schwierigsten Stellen für den Uebersetzer. Deutlich und klar den Sinn wiederzugeben, ohne das Spiel der Gegensätze von ὀπίσω und ἔμπροσθεν zu verletzen, ist fast unmöglich. Jeder mit vorliegende Versuch ist bisher mißlungen.

**) Das ἐπ' αὐτόν giebt L. bald durch über; bald durch auf.

Anderen Tages stand abermahls Johannes, und zwey seiner Jünger, und als er sah Jesum wandeln, sprach er: Siehe, das Lamm Gottes! Und es hörten ihn reden die beyden Jünger, und folgten Jesu nach. Jesus aber, da er sich umwandte und sie sah nachfolgen, sprach zu ihnen: Was suchet Ihr? Sie aber sprachen zu ihm: Rabbi, (das ist verdolmetschet Meister,) wo bleibst Du? Er sprach zu ihnen: Kommet und sehet! Sie kamen und sahen, wo er bliebe, und blieben bey ihm denselbigen Tag; es war um die zehnte Stunde. Es war Andreas, der Bruder Simonis Petri, einer aus den Zween, die (es) von Johannes hörten und Jesu nachfolgten; dieser findet am ersten seinen Bruder Simon, und spricht zu ihm: Wir haben (ihn) gefunden, den Messias, das ist verdolmetschet, der Gesalbte. Und er führete ihn zu Jesu. Da ihn Jesus erblickte, sprach er: Du bist Simon, Jona's Sohn, Du sollst Kaiphas heißen, das ist verdolmetschet, Felsenmann. Andern Tages wollte Jesus ausziehen nach Galiläa, und findet Philippum und spricht zu ihm: Folge mir nach! Philippus aber war von Bethsaida, aus der Stadt des Andreas und Petrus. Philippus findet den Nathanael und spricht zu ihm: Von welchem Moses geschrieben hat in dem Gesetz und die Propheten, den haben wir gefunden, Jesum, Josephs Sohn, von Nazaret. Und Nathanael sprach zu ihm: Aus Nazaret, was kann da Gutes kommen? Spricht zu ihm Philippus: Komm und siehe! Jesus sah den Nathanael zu sich kommen und spricht von ihm: Siehe, wahrhaft ein Israelit, in dem kein Falsch ist. Spricht zu ihm Nathanael: Woher kennst Du mich? Jesus antwortete und sprach zu ihm: Ehe denn Dich Philippus rief, da Du unter dem Feigenbaum warst, kannte ich Dich. Nathanael antwortet und spricht zu ihm: Rabbi, Du bist Gottes Sohn, Du bist der König von Israel. Jesus antwortete und sprach zu ihm: Weil ich Dir sagte: Ich erkannte Dich unter dem Feigenbaum, glaubest Du: Du wirst Größeres sehen, denn dieß. Und er spricht zu

ihnen: Wahrlich, wahrlich ich sage Euch, von nun an werdet Ihr sehen den Himmel offen und die Engel Gottes hinauf und herabsteigen auf des Menschen Sohn.

Und am dritten Tage ward eine Hochzeit zu Kana in Galiläa, und die Mutter Jesu war auch daselbst. Und da es an Wein gebrach, spricht die Mutter Jesu zu ihm: Sie haben nicht Wein. Jesus spricht zu ihr: Frau, was geht das Dich und mich an? Meine Stunde ist noch nicht kommen. (Da) spricht seine Mutter zu den Dienern: Was er Euch sagt, das thut! Es waren aber allda sechs steinerne Wasserkrüge gesetzt, gemäß der Jüdischen Reinigungsweise, jeder zu zwey oder drey Eimern. Jesus spricht zu ihnen: Füllet die Wasserkrüge mit Wasser! Und sie füllten sie bis oben an. Und er spricht zu ihnen: Schöpfet nun, und bringet (es) dem Speisemeister (dem Tischobersten). Und sie brachten es. Als aber der Speisemeister kostete das Wein gewordene Wasser, (und er wußte nicht, woher es sey, die Diener aber wußten es, die das Wasser geschöpft hatten,) ruft der Speisemeister den Bräutigam, und spricht zu ihm: Jedermann setzt zuerst auf den guten Wein, und wenn sie trunken sind, dann den geringeren: Du (aber) hast den guten Wein bis jetzt behalten. —

Damit machte Jesus zu Kana in Galiläa den Anfang (seiner) Zeichen, und offenbarte seine Herrlichkeit; und seine Jünger glaubten an ihn. Darnach zog er hinab gen Kapernaum, er und seine Mutter und seine Brüder (Verwandte) und seine Jünger; und sie blieben daselbst (nur) wenige Tage.

Dritter Abſchnitt.

2, 13. — 4, 54.

Von dem, was Johannes in dieſem Abſchnitte erzä
finden ſich in den drey erſten Evangelien nur zwey un
fähre Parallelen. Der erſten Erzählung, 2, 13—2
von der Tempelreinigung entſpricht, was Matth. 21, 1
13. Mark. 11, 15. f. Luk. 19, 45. 46. erzählen, i
Einzelnen faſt durchgängig; Zeit und äußerer Zuſamm
hang aber ſind ſehr verſchieden. Der letzten Erzählung d
ſes Abſchnittes aber, 4, 43. ff. von der wunderbaren H
lung des Sohnes eines königlichen Beamten in Kap
naum, iſt die Erzählung bey Matth. 8, 5—13. u
Luk. 7, 1—10. eben ſo unähnlich, als ähnlich. D
genaueren Unterſuchungen darüber werden gehörigen Or
angeſtellt werden in der Erklärung des Einzelnen. H
nur ſo viel, daß von dieſen beyden Puncten aus jeder
ſich, die drey erſten Evangelien mit dem Johannes in
ſem Abſchnitt in chronologiſche Uebereinſtimmung zu b
gen, durchaus mißlingen muß. Nur die allgemeinſt
ſtimmung, daß Joh. hier erzählte, was zwiſchen der T
und der Gefangennehmung des Täufers 3, 24. vorfie
ſey, können wir gelten laſſen. Wie ſich aber, w
Johannes aus der Maſſe der Begebenheiten hervorhe
was die drey erſten Evangeliſten in dem beyd
Zeitraum erzählen, chronologiſch zuſammenre
eine unlösbare Aufgabe der hiſtoriſchen Kri

Einiges ließe sich dafür gewinnen, wenn über die chronologische Bestimmung der Gefangennehmung des Täufers nach den vom Ev. Joh. angegebenen Festen mehr, als Vermuthungen zu wagen, möglich wäre. Matth. 4, 12. vergl. Mark. 1, 14. aber verbietet jede Berechnung; selbst Lamy's kühnste und unwahrscheinlichste Vermuthung, daß der Täufer zwey Mahl ins Gefängniß geworfen sey, hilft der Noth nicht ab. Und damit jeder Versuch der chronologischen Harmonie in diesem Abschnitte vereitelt werde, tritt uns im Anfange des folgenden Abschnittes, 5, 1., die ganz und gar unbestimmbare ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων verwirrend entgegen. — Für jede synoptische Zusammenstellung aber, mag sie auch noch so nutzlos enden, gilt, was gegen den Irrthum der früheren Zeit schon Semler gesagt hat: Istorum (nemlich des Matth. Mark. und Luk.) narrationes non possunt, quasi ordinem temporis servent, regero dispositionem nostri evangelii: sed Joannis auctoritas sola valet.

2, 13—22.

Am Schluß der Erklärung des Einzelnen wird sich am besten die Frage beantworten lassen, wie sich das hier Erzählte zu den Parallelen im Matth. Mark. und Lukas verhalte.

An welchem Tage des Paschafestes diese Begebenheit vorgefallen sey, läßt sich nicht mehr erkennen; wahrscheinlich aber ist, wie auch aus der Erzählung der drey ersten Evangelien hervorgeht, daß Jesus bald nach seiner Ankunft in Jerusalem, gleich im Anfange des Festes, den Tempel gereinigt hat.

V. 14. verglichen mit V. 19. kann bey dem Worte ἐν τῷ ἱερῷ der Unterschied nicht gezeigt werden, den Viele in heiligen und andern Schriftstellern zwischen ἱερὸν und ναὸς bemerkt haben wollen. Der neutest. Sprachgebrauch

nimmt beyde Worte bald von dem ganzen Tempel, bald von einzelnen Theilen desselben; so aber, daß ἱερὸν eben so gut, wie ναὸς, bald von dem Allerheiligsten, bald von den Vorhöfen und Umgebungen des Innersten gebraucht wird. Hier nun bezieht sich das ἱερὸν, wie man aus dem Zusammenhange deutlich sieht, nur auf das ἐξωθεν ἱερὸν und dessen Hallen, oder den Vorhof der Heiden. Dieß äußerste Raum des damahligen Tempels, auf dem Tempelberge gelegen, war nach Josephus 500 Ellen lang und breit, hatte fünf Thore, wie Rabbinische Nachrichten sagen, und war auf drey Seiten mit doppelten, auf der vierten aber mit dreyfachen Säulengängen bebauet. Hier mag nun seit alter Zeit der dem Jüdischen Opferceremoniel, zumahl an dem Nationalfeste des Pascha, nothwendige Tempelmarkt gehalten worden seyn; hier mögen die [illegible] gestanden haben. Daß, wie Paulus und Kuinöl, ich weiß nicht worauf gestützt, zu Matth. 21, 12. bemerken, der Markt am Fuß des Berges hätte gehalten werden müssen, will uns nicht einleuchten. Auf jeden Fall aber läßt sich behaupten, daß die Anfangs vielleicht unschädliche Gewohnheit, den Markt in dem bezeichneten Vorhofe zu halten, allmählich in den schamlosesten Mißbrauch ausgeartet gewesen seyn muß, daß Jesus dem Unwesen so schnell und gewaltsam ein Ende zu machen sich gedrungen fühlte. Man kann und mag sich diesen Mißbrauch, wie er entstanden und wie weit er gegangen seyn mag, auf's mannigfaltigste ausmahlen; nur Schade, daß sich geschichtlich Genaues nichts darüber wissen läßt. Klar aber ist, daß dergleichen Greuel und Unfug fast eine nothwendige Folge war des in eitlen Götzendienst ausgearteten Jüdischen Cultus. Ob und wie viel an dem Marktunwesen die Priesterschaft Antheil und Gewinn gehabt habe, ist nicht sicher zu bestimmen, wie Lampe und Paulus, unsicheren Rabbinischen Spuren folgend, gemeint haben.

Jesus mochte den Unfug schon oft genug mit gleichem Unwillen bemerkt haben, aber erst jetzt, nachdem er in der

Taufe und durch dieselbige die höhere Vollmacht erhalten hatte, trat er auf mit dem verzehrenden Eifer seines gerechten Zornes. Er forderte für die stille Andacht der Betenden, Lernenden und Lehrenden diejenige Ruhe und Entfernung von dem Getümmel der Welt, welche zur wahrhaftigen Sammlung jedes Gemüths durchaus nothwendig ist. Die gewaltsame Handlung, wodurch er dem Unwesen ein Ende machte, hat zunächst nichts anderes zum Zweck, als eben dieses. Aber, daß die prophetische That eine tiefer und weitergehende Bedeutung und Absicht hatte, geht aus V. 19. unverkennbar hervor.

Der Augenzeuge Joh. beschreibt auch hier alles genauer, als Matthäus und Markus. Lukas kommt dabey wenig in Betracht. Die nothwendigen Opferthiere sind hier genannt; archäologische Erläuterungen darüber finden sich in den früheren Commentarien in reicher Fülle.

Nur über die Wechsler, deren hier gedacht wird, erlauben wir uns folgende Bemerkungen:

Daß κερματισταὶ und κολλυβισταὶ hier gleichbedeutend sey, leuchtet ein; Matth. und Mark. haben bloß das letztere. Ueber die Bedeutung aber dieses Wortes muß man den ganz und gar ungenauen Hesychius nicht fragen; dieser stellt Alles neben und unter einander nach Gutdünken. Paulus hat zu Matth. 21, 12. die Bemerkungen der besseren Grammatiker unter einander geworfen. Suidas setzt für κολλυβ. das erklärende καταλλάκτης, Thomas redet viel darüber, was der neutestam. Sprachforschung nichts frommt, Möris aber hat die wichtige Bemerkung: ἀργυραμοιβοὶ ἀττικῶς, κολλυβισταὶ ἑλληνικῶς. Daraus schließen wir nicht mit Unrecht, was Paulus vermuthet, daß das der κοινὴ gehörige Wort ursprünglich ein fremdes, wahrscheinlich ein Phönizisches gewesen, und durch den Handelsverkehr der Griechen mit den Phöniziern in den Griech. Sprachschatz gekommen sey. Offenbar aber ist in dem Worte die Grundbedeutung eines Wechslers ganz in unsrem Sinne, und auch dieß leuchtet ein, daß das

Wort κερματιστής erst durch das folgende κολλυβ. seine bestimmtere Bedeutung erhält und hier nichts anderes bezeichnen will, als das Geschäft eines Wechslers. Eben deßhalb können wir auch Kuinöls Versuch keinesweges billigen, der gegen Suidas ausdrückliche Bemerkung, daß κέρμα kleine Geldsorten bedeutet, die ganz allgemeine Bedeutung von Geld in diesem Worte nachzuweisen sich bemühet. Die philologischen Gründe haben uns nicht überzeugt, und der Umstand, daß, wenn κέρμα V. 15. in seiner eigenthümlichen Bedeutung stehen bleibt, Johannes nicht bedacht zu haben scheint, daß unter dem Gelde, mit die Wechsler tauschten, auch großes müsse gewesen seyn, kann uns wenig oder gar nichts kümmern.

Nicht unwichtig ist es, zu untersuchen, wozu denn wohl die am meisten störenden Wechsler auf dem Tempelmarkt gewesen seyn mögen. Die älteren Exegeten haben viel darüber gestritten. Drusius, Hammond u. A. bemerken zu Matth. 21, 12.: die Tempel- oder Kopfsteuer Exod. 30, 12. ff., die nur in heiliger Münze gezahlt werden durfte, habe die Wechsler in den Tempel gezogen. Paulus und Kuinöl haben diese Meinung fast ganz allgemein gemacht, und sie so dargestellt, als sey die Sache ganz außer allem Zweifel. Aber, was Le Clerc dagegen vorgebracht hat, daß, wie aus Matth. 17, 24 hervorgeht, die Entrichtung der kirchlichen Kopfsteuer zu Christi Zeiten überall geschehen konnte, gilt immer noch und läßt sich nicht ableugnen. Außerdem aber ist ausgemacht, und auch P. zugesteht, daß die Kopfsteuer im Monat Adar und keinesweges am Paschafeste, im Monat Nisan, entrichtet werden mußte. Paulus wagt zwar die schnelle Vermuthung, und Kuinöl spricht sie ihm nach, daß mancher Jude die Bezahlung der Steuer, von der er wissen zu wollen scheint, daß sie am Tempelweihfeste entrichtet werden mußte, bis auf das Paschafest aufgeschoben habe. Aber dagegen spricht, was Le Clerc richtig bemerkt hat; dafür keine Rabbinische Stelle, womit Paulus gewöhnlich schnell

bey der Hand ist. Grotius vermuthet zu Matth. 21, 12., vielleicht nicht unrichtig: Quia in templo erant, quae ex lege aut moribus sicli sacris pendi debebant, ideo argentarii mensas in templo positas habebant, lucellum ex permutandi officio permutantes. Etwas anders hat diese Meinung Lampe in seinem Commentar wiederholt. Er meint, der Kauf und Verkauf der Opferthiere, wozu es vielleicht bestimmter Münzsorten bedurft haben möge, habe vielleicht, vorzüglich den aus fernen Gegenden und Ländern zu dem Paschafeste herbeyströmenden Juden, die Nähe der Wechsler nothwendig gemacht.

Da hier nur zwischen Vermuthungen und Vermuthungen zu wählen ist, so sind wir der wahrscheinlichsten, die Grotius und Lampe gewagt haben, um so mehr zugethan, je weniger sich dagegen archäologische Bedenken finden. Da nach dieser Ansicht die Wechsler auf dem ganzen Tempelmarkt die ungehörigsten gewesen zu seyn scheinen, wovon nach der andern Ansicht eher das Gegentheil behauptet werden müßte, so erklärt sich daraus aufs beste, daß und warum Jesus gegen die Wechsler gerade am härtesten und schonungslosesten verfährt, viel milder gegen die Verkäufer der Rinder und Schaafe, am mildesten aber gegen die Taubenhändler, denen er bloß das schonende: ἄρατε ταῦτα ἐντεῦθεν! zuruft. Aus dem harten Verfahren Christi gegen die Wechsler kann aber keinesweges geschlossen werden, was Einige gethan, er habe hier gegen das Wechslergeschäft überhaupt, als solches, seinen Zorn geäußert.

Kuinöl und vor ihm Andere haben viele Worte gemacht, um durch Ausmahlungen des kurz angedeuteten Auftrittes die zornerfüllte Handlung Christi zu mildern. Sie haben ohne Fug und Recht das ἐξέβαλεν zu verbrechen gesucht in das sanfte exire iussit, und sich viel Mühe gegeben zu erweisen, Christus habe mit dem φραγέλλιον nicht die Verkäufer geschlagen und getrieben, sondern die Schaafe und Rinder. Aber schon Semler be-

merkte in Beziehung darauf ganz richtig: equidem plurim, nostra nihil omnino interesse, sive neget aliquis, sive ajat. Die Milderungsversuche alle sind nur Folgen des Mißverständes der aus reinem Zorn der Gerechtigkeit hervorgegangenen Handlung des Erlösers, und — wenn sie auch an dem strengen Sinn der Erzählung nicht scheiterten, so erscheinen sie doch gewiß vor der Rede Christi: μὴ ποιεῖτε τὸν οἶκον τ. π. μ. οἶκον ἐμπορίου, und vor der Bemerkung des Johannes: ἐμνήσθησαν δὲ οἱ μαθηταὶ u. s. w., als durchaus nichtig und hältlos.

Was nun die Worte: μὴ ποιεῖτε τὸν οἶκον τ. π. μ. οἶκον ἐμπορίου betrifft, so können wir das σπήλαιον λῃστῶν Matth. 21, 13. zwar nicht für gleichbedeutend halten mit dem οἶκος ἐμπορίου, aber der Ausdruck im Matth., Mark. und Lukas bezieht sich auf nichts Schlimmeres, als der Johanneische, und ist nur eine Uebersetzung und Folgerung aus demselben, der ungleich ursprünglicher zu seyn scheint. Die Stelle des A. T., welche in den drey ersten Evangelien bey dieser Gelegenheit angeführt wird, Esaias 56, 7. ff. ist nichts, als eine Ausführung des im Johannes bloß anspielenden Ausdruckes: οἶκος τοῦ πάτρος μου. Der symbolische Ausdruck ὁ οἶκος τ. π. ist zu tief schon in die Denk- und Redeweise der neueren Zeit verwebt, als daß man nöthig hätte, ihn genauer zu erörtern.

Wichtiger ist, genauer zu untersuchen, in welcher Beziehung das folgende V. 17. ἐμνήσθησαν u. s. w. von Johannes gesagt sey. Der Psalm, aus welchem die Worte ὁ ζῆλος τ. οἴκου σου u. s. w. genommen sind, 69, 10. scheint wenigstens damahls, als Johannes schrieb, vielfältige Messianische Anwendung erfahren zu haben. Der ursprüngliche, geschichtliche Sinn läßt sich nicht genau mehr erkennen; alles, was darüber gesagt ist, sind bloße Vermuthungen *); nur der allgemeine Sinn ist klar und

*) Vergl. De Wette's Comment. zu den Psalmen S. 363. f. Sehr

laubt vielfältige Beziehungen auf den Meſſias. Das ἐνήσθησαν ſcheint darauf hinzudeuten, daß der ganze Psalm für typiſch gehalten wurde, und das um ſo leichter, je mehr die Erinnerung jener Zeit an die urſprüngliche, geſchichtliche Bedeutung deſſelben längſt verblichen war. Das ὁ ζῆλος τοῦ οἴκου σου wird durch die vorhergegangene Erzählung deutlich, der Sinn des Originals und der Anwendung iſt hier ein und derſelbige. Nur das κατεφάγεταί με, wofür die hergebrachte Leſeweiſe κατέφαγέ με hat, macht doppelte Schwierigkeit und hat viel Streit unter den Exegeten erregt. Zuerſt iſt wirklich ſchwer zu entſcheiden, wie hier geleſen werden müſſe, ob, wie das Original und die Septuaginta, κατέφαγέ με, oder, wie die meiſten und beſten Handſchriften, außerdem auch Heraklion, Origenes, Chryſoſtomus u. a. leſen, κατεφάγεταί με. Jenes kann man für eine Conformation der Abſchreiber nach dem Original oder der Septuaginta halten, dieſes mit Kuinöl für eine Gloſſe. Läßt man ſich durch den Drang der zahlreichen und wichtigſten Handſchriften, welche κατεφάγεταί με haben, nicht allzuſehr bedrängen, ſo könnte man ſagen, die abſichtliche Veränderung des Originals laſſe ſich eben ſo ſchwer im Johannes denken, als leicht in den früheſten Auslegern der Gr. Kirche. Die unmittelbare Anwendung auf das eben Geſchehene erlaubte viel leichter das Hebraiſirende Präteritum zu ſetzen, als das, wie Paulus meint, in's Futurum hinſpielende Präſens. Welches von beyden man aber vorziehen ſolle, darüber läßt ſich nur nach genauer Unterſuchung über die Beziehung des alttestam. Spruches auf die Handlung Chriſti richtig und ſicher entſcheiden. Dieſe Unterſuchung hat ſchon vielfachen Streit erregt. Einige nemlich, wie Bengel und Ziegler, beziehen die altteſt. Stelle nicht ſowohl auf die That ſelbſt, als vielmehr auf die

---

bemerkenswerth iſt, was Luther darüber ſagt, Walch's Ausg. 7. S. 1748 — 51.

schlimmen Folgen derselben, ja auf den Tod des Erlösers, sofern derselbige als eine nothwendige Folge des mit der Welt kämpfenden göttlichen Zornes Christi angesehen werden muß. Dieser Ansicht wird und kann keine andere Lesart gefallen, als die von Paulus und Griesbach vertheidigte, κατακάυσονταί με. Aber gegen eine solche Beziehungsweise des alttest. Spruches streitet das ἐμνήσθησαν, welches, wie auch das glossenartige τότε richtig andeutet, die unmittelbare Anwendung jenes Spruches auf die That selbst bezeichnet. Ist dieß, so wird schwer, sich zu überzeugen, daß die Apostel im ersten Beginn des Amtes Christi vorausgeahnet, was sie nachher, als der furchtbare Kampf sich gefährlicher gestaltete, selbst den ausdrücklichsten Reden Christi kaum zu glauben vermochten. — Es ist bekannt, wie früh man versucht hat, die gewaltsame That Christi, ja die ganze Erzählung des Johannes allegorisch zu deuten, weil man eben das Gewaltsame und Zornvolle darin mit dem sanften und milden Charakter Christi nicht zu reimen wußte. Heraklcon und Origenes haben solche Deutungen aus solchen Gründen gegeben. Diesen und ähnlichen Auslegern, die über das Nächste hinaus das Entfernteste suchten, verdanken wir gewiß jene Lesart, welche die unwahrscheinlichste Beziehung der alttest. Stelle erlaubt. Indem wir nun zu Kuinöls und vieler älteren Exegeten Meinung, daß sich der altt. typische Spruch einzig und allein auf die eben erzählte That im Herrn beziehen könne, unsere volle Beystimmung geben, halten wir uns für gedrungen, die hergebrachte Lesart, selbst gegen das Uebergewicht der äußeren Auctoritäten, recht fest zu halten als die ursprünglichste.

Ueber die Bedeutung des κατέφαγέ με kann kein Streit seyn; der bildliche Sinn des Wortes ist um so unverkennbarer, je leichter sich in der ganz und gar bildlichen Rede des alttest. Spruches die den Hebräern nicht ungewöhnliche Vergleichung des Zornes und Eifers mit einem verzehrenden Feuer einem Jeden darbietet. Die

Stelle Deuteron. 4, 24: denn der Herr, dein Gott, iſt ein verzehrend Feuer, אֵשׁ אֹכְלָה, und ein eifriger Gott, — kann dieſe Anſicht ſehr erleichtern. Daß auch der Griech. und Römiſchen Sprache dieſe bildliche Bedeutung des Wortes κατεσθίειν, edere, nicht ungewöhnlich ſey, haben Lampe und mehrere zu dieſer Stelle gezeigt.

Mit der richtigen Auslegung von V. 17. hängt auch die richtige Beantwortung der Frage zuſammen, wofür die Handlung des Erlöſers zu halten ſey von der ethiſchen Seite. Aeltere Ausleger haben aus Furcht vor allerley ethiſchen Bedenken und Zweifeln die ganze That Chriſti in ihrem Urſprung und in ihrer Wirkung in das Gebiet des Wunderbaren hinaufgehoben. Origenes, der die Zweifel, ob das Erzählte wirklich geſchehen ſey, aus Liebe zu myſtiſchen und allegoriſchen Deutungen gar nicht verbergen kann, zeigt, daß, wenn die Geſchichte wirklich geſchehen ſey, die Wunderkraft gar nicht geleugnet werden könne. Hieronymus geht ſchon weiter, er erhebt das Wunder dieſer Begebenheit über alle Wunder und faßt es ſehr ſinnlich, ja er dichtet den Augen Chriſti ein wunderbares, gleichſam ſideriſches Strahlenfeuer an, wodurch er vollbracht, quae infinitus non fecisset exercitus. Neuere, wie Lampe und Salbenius, reden auch noch von einer: res plane stupenda, et cujus nam rationem, quam divinam Jesu potentiam, frustra quaerimus. — Der geſunde, unbefangene Blick aber kann in der ganzen Erzählung nichts finden, woraus das Wunderbare im engeren Sinne des Wortes hervorgehn könnte. Hätten ſonſt die Juden auch wohl gefragt: τί σημεῖον δεικνύεις ἡμῖν u. ſ. w.? Ein σημεῖον lag in dieſer That, aber kein wunderbares, ſondern ein ganz natürliches.

In der neueren Zeit hat man ſich vorzüglich an die Beantwortung der Frage gehalten: aus was Macht Jeſus ſo Gewaltſames gethan habe? Die Juden fragten auch ſo, und erhielten eine Antwort, die den meiſten Auslegern nicht genügt hat, uns aber, wie ſich nachher zeigen wird,

vollkommen hinreicht, das Factum zu verstehen. Man hat sich „den Eingriff Jesu in die Tempelpolicey,“ den, wie es richtiger heißen sollte, Tempeleinweihung, aus dem Recht der Eiferer zu erklären gesucht. — Allerdings waren, genauer betrachtet, die Priester an dem Unwesen mehr Schuld, als die Kaufleute, und nicht diese, sondern jene, habe Christus strafen müssen, meinen die Neuern. Aber, indem er dem Unwesen, das die Priester zuließen, ein so schnelles Ende machte, ohne die sich selbst entwürdigende Obrigkeit, die Priesterschaft, darum zu fragen, strafte er beyde Classen von Schuldigen zugleich, und jede, wie sich's gebührte. — Eben darum aber, weil Christus so in höchster Freyheit und wahrhaft göttlichem Zorne handelt, können und dürfen wir es nicht beurtheilen nach einer geschichtlich immer noch sehr zweifelhaften Rechtsform der damahligen Zeit. Denn das sogenannte, von Saldenius und Grotius behauptete, oder vielmehr vermuthete, jus Zelotarum müssen wir mit Lampe *), der darin dem Saldenius gefolgt ist, durchaus bestreiten, sowohl den Begriff, als auch das Daseyn desselben. Die Stelle, Num. 25. beweist ganz und gar nichts; sie giebt nicht den geringsten Anlaß, in der Geschichte des Eiferers Pinehas den Ursprung eines solchen Rechtes, das jeder möglichen Rechtsform widerspricht, zu ahnen; und geschichtliche Beweise dafür, daß jemahls ein solches Unding von Recht unter den Juden bestanden habe, finden sich nirgends, weder in N. T. noch in den Schriften der Rabbinen. Die von Lampe aus Wagenseil angeführte Stelle aus Maimonides, worin das vermeintliche Recht auf einen bestimmten Fall beschränkt ist, gehört offenbar gar nicht hieher. — Die Frage der Juden: τί σημεῖον u. s. w. zeigt, daß, als Jesus die merkwürdige That vollbrachte, es keinem Juden

*) I, 530. Vorzüglich wichtig sind hier Saldens Otia theologica lib. IV. Exercit. I. Richtig ist auch, was bey Lampe u. a. O. not. i. gegen Scaliger bemerkt wird, daß hier auch an die sogenannte Secte der Zeloten gar nicht zu denken sey.

lassen, sie nach einem so wunderbaren Rechte zu beurtheilen. Allen, scheint es, welche den Herrn sahen, wie er in verzehrenden Eifer den Tempel reinigte, leuchtete daraus hervor eine Kraft und Macht, welche, obwohl nicht wunderbar und den natürlichen Verhältnissen nicht widersprechend, dennoch höher war, als jedes mögliche Recht und jede Rechtsform. Es war die Macht und Kraft des wahrhaft prophetischen Strafamtes, das zu allen Zeiten und unter allen Völkern, wenn die irdischen Verhältnisse und der gewöhnliche Rechtslauf der vorhandenen Gesetze das wachsende Verderben nicht zu hemmen vermögen, von den dazu berufenen höheren Naturen geübt wird und geübt werden soll. Alle Propheten des alten Bundes von Mose an haben dasselbige gehandhabt, und den Zorn Gottes ausgesprochen über das verderbte Geschlecht ihrer Zeit. Die Stelle Num. 25. zeigt nur, daß Gott selbst ein solches Amt für nothwendig hält unter den Menschen und es üben läßt, wenn die verderbte Zeit den sanftern Worten des Gesetzes kein Gehör mehr giebt. *)

Nur, wenn wir die Sache so fassen, erklärt sich die Frage der Juden, V. 18. Denn offenbar sind sie die höhere Vollmacht des Herrn anzuerkennen geneigt, sobald er sich ihnen, wie sie fordern, als Prophet zu erweisen bereit sey. Von Alters her hatten die Propheten, daß sie von Gott gesandt seyen, durch Zeichen zu erweisen gesucht. Die Forderung der Juden war also insofern nicht ungerecht; sie wird es nur dadurch, daß sie das eben gegebene Zeichen des höheren Berufs sich nicht genug seyn ließen, und in ihrer verstockten Ungeistigkeit dafür ein neues forderten, am Ende aber selbst mit dem höchsten und wundervollsten nicht zufrieden waren aus Herzenshärtigkeit.

---

*) Sehr lesenswerth und wohl zu beherzigen ist, was Luther, der auch einen solchen verzehrenden Eifer übte und kein Rebell war, sondern ein Mann des strengsten Gesetzes, — in der Auslegung dieser Geschichte darüber gesagt hat. Goldene Worte! A. a. O. S. 1735—45.

Man hat, um die in sich selbst gerechtfertigte Ha
Jesu zu rechtfertigen, sich auch noch darauf berufen, da
die Juden von dem Messias erwarteten, er werde den Tem
pel reinigen. Vergl. Mal. 3, 3. Aber diese Erwartun
hatte einen viel höheren, dem, was Christus V. 19. sa
mehr verwandten Sinn, als daß diese einzelne That, d
solche, in ihrer äußeren Erscheinung darauf bezogen w
den könnte. Haben die Juden die Handlung Christi a
eine Messianische betrachtet, wie Einige meinen, wir d
wegen des Folgenden nicht, so haben sie es wenigste
ohne alle besondere Beziehung auf jene Erwartung gethan

Die Worte ἀπεκρίθησαν οὖν οἱ Ἰουδαῖοι scheinen
eine vorausgegangene Rede Jesu oder der Apostel voraus
zusetzen; vielleicht beziehen sie sich eben auf das V. 17
von den Jüngern nicht bloß gedachte, sondern auch ge
sagte: ὁ ζῆλος u. s. w. Denn das ἀπεκρ. mit Lu
kas zu beziehen auf das Geschehene, will uns nicht g
fallen; wohl wird dieses Wort, wie das עָנָה, von de
Anheben der Rede gebraucht, aber der elliptische Ch
rakter dieses Gebrauches ist im A. wie im N. T. unver
kennbar. *) Unter den Juden mag der für Griechen schr
bende Johannes wohl die Tempelvorsteher und andere ä
gesehene verstehen; der Haufe läßt sich auf dergleich
Fragen nicht ein.

Daß unter σημεῖον hier kein Wunder schlechthin
verstehen sey, leuchtet ein auch ohne die ausführlichste U
tersuchung in P. Comment. zu dieser Stelle über das Wo
σημεῖον, in der Richtiges und Unrichtiges bunt un
einander geworfen ist. Ob aber die wunderfüchtigen Je
den damahliger Zeit, die, um die Geister und ihre pro
phetische Machtvollkommenheit zu prüfen, keine innere
thische Norm und Regel mehr in sich hatten, darunter

*) Schon Schleiermacher macht in seiner Kritik des Lukas die
Bemerkung, und benutzt sie mit Recht als ein kritisches Mit
mahl, ob in der Erzählungsreihe etwas ausgelassen sey, od
nicht.

nicht wirklich ein Wunder verstanden haben, ist eine andere Frage. Wir wagen es, sie zu bejahen, und die Antwort Christi, V. 19, scheint uns dazu ein Recht zu geben.

Paulus hat aus Furcht, es möchte irgend einem hier der Schein eines Wunders begegnen, in dieser Stelle das τί σημ. ποιεῖτε u. s. w. ganz willkührlich aufgelöst in τὸ σημεῖον ἡμῖν, ὅτι u. s. w. Das ποιεῖτε steckt er unter, aber eben so ungeschickt, als Jerem. 48, 9. das δότε. Die umschreibende Uebersetzung aber: was für ein Zeichen zeigst Du uns, weil, in sofern Du dergleichen Dinge thust, unternimmst, oder, was für ein Signal willst Du uns durch diese That geben? — ist so verwirrt, und verwirrend, daß es schwer ist, das in sich selbst Richtige mit besonderem Fleiß nachmahls zu widerlegen.*) Gewiß richtig ist, was Andere vor uns bemerkt haben, daß Johannes, hätte er sagen wollen, was Paulus ihm aufzwingt, offenbar so hätte schreiben müssen: τί σημεῖον ἡμῖν τοῦτο ποιεῖς. Mit größerem Recht, als P., berufen sich seine Gegner auf 6, 30. — Der von uns vorher angegebene Zusammenhang der Frage mit der That Christi und seiner Antwort verbietet uns, von der gewöhnlichen Auslegung jener Worte auch nur ein Haar breit abzuweichen.

Nur das ὅτι macht noch einige Schwierigkeiten; die Stelle 6, 30. ist deutlicher mit ihrem ἵνα. Aber daß dort ἵνα steht und hier nicht, sondern ὅτι, zeigt uns den richtigen Weg. Beza hat Sinn und Sprachgebrauch richtig gefaßt, indem er das ὅτι durch das lat. quandoquidem übersetzt. Die Stelle 9, 17. ist nicht unpassend dafür verglichen. Lampe vergleicht das entfernt Aehnliche ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιεῖς u. s. w. Matth. 21, 23.

Die Antwort V. 19. hat keine besonderen linguistischen Schwierigkeiten, desto mehr aber erregt sie Streit, wenn

*) Flatt in s. symbolis ad illustranda graviora quaedam J. dicta in Evang. Joan. P. I. p. 5.

nach dem richtigen Sinn gefragt wird. Darüber da
so wie über die verschiedenen linguistischen Erörterung
des Einzelnen in Beziehung auf den Sinn des Ganz
werden wir unsere Stimme abzugeben nicht verfehlen,
bald nur zu V. 20. aus der Archäologie beygebracht
wird, was zum Verständniß desselben nöthig ist.

Was bedeutende Archäologen und Chronologen bis
Lampe über die Worte: τεσσεράκοντα καὶ ἓξ ἐτεσὶν
ᾠκοδομήθη ὁ ναὸς οὗτος mit großem Aufwand v
Gelehrsamkeit und Scharfsinn gesagt haben, findet
gesammelt und beurtheilt in dem Commentar dieses
bedächtigen Exegeten. Er selbst tritt mit Recht der Mei
nung derer bey, welche unter dem ὁ ναὸς οὗτος nicht
den Salomonischen, sondern den zweyten und letzten Tem
pel Serubabels, den man wegen der Ausbesserungen und
Verschönerungen durch Herodes den Großen mit Unrecht
den dritten nennt, verstanden haben wollen. Es kann
aber hier nur die Rede seyn von der allmähligen Umschaf
fung des zweyten Tempels, denn der erste Bau desselben
war nach Esra 6, 3. etwa innerhalb zwanzig Jahren vol
endet worden. — Paulus hat sich um diese archäologi
sche Untersuchung ein wahres Verdienst erworben dadurch
daß er sie aus dem Schutt nutzloser Hypothesen und ver
wirrender Streitigkeiten in ihren einfachen und klaren
Hauptpuncten hervorgezogen und dargestellt hat zur leich
teren Uebersicht und Beurtheilung. Er hat den Irrthum
der älteren Ausleger, welche das 46ste Jahr seit dem An
fang des Herodianischen Tempelbaues, also seit dem 18te
Regierungsjahre des Herodes, mit dem 30sten oder 31ste
Lebensjahre Jesu, in welchem diese Unterredung vorgefal
len sey, für Eins und dasselbe hielten, glücklich aufgedeckt,
und eben dadurch eine Menge chronologischer Künsteleyen
und Vermuthungen zum großen Vortheil der Auslegung
unnütz gemacht und verwiesen. Der Hergang der Sache
ist offenbar dieser: Im 18ten Jahre seiner Regierung un
ternahm Herodes I. die Umwandlung des Tempels, von

er Josephus und die Juden in dieser Stelle recht gut sagen konnten οἰκοδομήθη, vergl. Joseph. Archäol. 15, 11. ff., die Hauptstelle für dieses Factum. Nach Josephus wurde der damahlige Bau des inneren und äußeren Tempels etwa innerhalb zehn Jahren vollendet. Die äußerste Tempelumgebung, die Herodes I. nicht vollendet hatte, ward unter König Agrippa *), der, nachdem er vom Kaiser Claudius auch Judäa wieder erhalten hatte, Jerusalem mehr befestigen wollte, von Neuem vorgenommen, Joseph. Archäol. 19, 4. 7. Erst nach Beendigung dieses Baues, sagt der Jüdische Geschichtschreiber 20, 8: Damahls erst wurde auch der Tempel, τὸ ἱερὸν, vollendet; — nemlich: am Ende der Procuratur des Albinus, dem Gessius Florus folgte, also unter Agrippa dem Jüngern, nach gewöhnlicher Berechnung etwa im Jahre 65—66. Aus Joseph. Archäol. aber 20. scheint hervorzugehen, daß auch jenes τετέλεστο 20, 8. so genau nicht zu nehmen sey. — Herodes der Große regierte, nachdem er den Tempel zu bauen angefangen, etwa 23. oder 22. vor Christo, ungefähr noch 19 Jahre. Von den im Texte angegebenen 46 Jahren sollen also noch 27 in die Zeit nach dem Tode des Tyrannen. Wahrscheinlich nun ward nach dem Tode Herodes I. der Bau fortgesetzt, langsamer und häufig unterbrochen, und zwar von der armen Priesterschaft. In dem von den Juden in dieser Stelle bezeichneten Zeitraum aber war, scheint es, der Bau so weit gediehen, daß, weil eben jetzt, da Christus die merkwürdigen Worte spricht, nicht gerade daran gebauet wurde, die trotzigen und stolzen Widersacher recht gut sagen konnten: τεσσαράκ. κ. ἓξ ἔτεσιν ᾠκοδομήθη ὁ ναὸς οὗτος! Aus dem bisher Gesagten wird klar, daß und wie in unserer Stelle durchaus kein chronologischer Stützpunkt für die Lebensgeschichte gegeben ist.

*) Nicht Agrippa II., wie Paulus angiebt, sondern Agrippa I. ward König über das ganze Land.

nach dem richtigen Sinn gefragt wird. Darüber aber, so wie über die verschiedenen linguistischen Erörterungen des Einzelnen in Beziehung auf den Sinn des Ganzen, werden wir unsere Stimme abzugeben nicht verfehlen, sobald nur zu V. 20. aus der Archäologie beygebracht seyn wird, was zum Verständniß desselben nöthig ist.

Was bedeutende Archäologen und Chronologen bis auf Lampe über die Worte: τεσσερακονταετὴς καὶ ἐξ ἐῳκοδομήθη ὁ ναὸς οὗτος mit großem Aufwand von Gelehrsamkeit und Scharfsinn gesagt haben, findet man gesammelt und beurtheilt in dem Commentar dieses wohlbedächtigen Exegeten. Er selbst tritt mit Recht der Meinung bey, welche unter dem ὁ ναὸς οὗτος nicht den Salomonischen, sondern den zweyten und letzten Tempel Serubabels, den man wegen der Ausbesserungen mit Verschönerungen durch Herodes den Großen mit Unrecht den dritten nennt, verstanden haben wollen. Es kann aber hier nur die Rede seyn von der allmähligen Umschaffung des zweyten Tempels, denn der erste Bau desselben war nach Esra 6, 3. etwa innerhalb zwanzig Jahren vollendet worden. — Paulus hat sich um diese archäologische Untersuchung ein wahres Verdienst erworben dadurch, daß er sie aus dem Schutt nutzloser Hypothesen und verwirrender Streitigkeiten in ihren einfachen und klaren Hauptpuncten hervorgezogen und dargestellt hat zur leichteren Uebersicht und Beurtheilung. Er hat den Irrthum der älteren Ausleger, welche das 46ste Jahr seit dem Anfang des Herodianischen Tempelbaues, also seit dem 18ten Regierungsjahre des Herodes, mit dem 30sten oder 31sten Lebensjahre Jesu, in welchem diese Unterredung vorgefallen sey, für Eins und dasselbe hielten, glücklich aufgedeckt, und eben dadurch eine Menge chronologischer Künsteleyen und Vermuthungen zum großen Vortheil der Auslegung unnütz gemacht und verwiesen. Der Hergang der Sache ist offenbar dieser: Im 18ten Jahre seiner Regierung unternahm Herodes I. die Umwandlung des Tempels, von

der Josephus und die Juden in dieser Stelle recht gut sagen konnten οἰκοδομήθη, vergl. Joseph. Archäol. 15, 11. ff., die Hauptstelle für dieses Factum. Nach Josephus wurde der damahlige Bau des inneren und äußeren Tempels etwa innerhalb zehn Jahren vollendet. Die äußerste Tempelumgebung, die Herodes I. nicht vollendet hatte, ward unter König Agrippa *), der, nachdem er vom Kaiser Claudius auch Judäa wieder erhalten hatte, Jerusalem mehr befestigen wollte, von Neuem vorgenommen, Joseph. Archäol. 19, 4. 7. Erst nach Beendigung dieses Baues, sagt der Jüdische Geschichtschreiber 20, 8: Damahls erst wurde auch der Tempel, τὸ ἱερὸν, vollendet; — nemlich am Ende der Procuratur des Albinus, dem Gessius Florus folgte, also unter Agrippa dem Jüngern, nach gewöhnlicher Berechnung etwa im Jahre 65—66. Aus Joseph. Archäol. aber 20. scheint hervorzugehen, daß auch jenes τετέλεστο 20, 8. so genau nicht zu nehmen sey. — Herodes der Große regierte, nachdem er den Tempel zu bauen angefangen, etwa 23. oder 22. vor Christo, ungefähr noch 19 Jahre. Von den im Texte angegebenen 46 Jahren sollen also noch 27 in die Zeit nach dem Tode des Tyrannen. Wahrscheinlich nun ward nach dem Tode Herodes I. der Bau fortgesetzt, langsamer und häufig unterbrochen, und zwar von der armen Priesterschaft. In dem von den Juden in dieser Stelle bezeichneten Zeitraum aber war, scheint es, der Bau so weit gediehen, daß, weil eben jetzt, da Christus die merkwürdigen Worte spricht, nicht gerade daran gebauet wurde, die trotzigen und stolzen Widersacher recht gut sagen konnten: τεσσαράκ. κ. ἓξ ἔτεσιν ᾠκοδομήθη ὁ ναὸς οὗτος! Aus dem bisher Gesagten wird klar, daß und wie in unserer Stelle durchaus kein chronologischer Stützpunkt für die Lebensgeschichte gegeben ist.

*) Nicht Agrippa II., wie Paulus angiebt, sondern Agrippa I. ward König über das ganze Land.

Von den dunklen Worten Christi: λύσατε τ. ναὸν τοῦτον, u. s. w. haben wir im Texte selbst offenbar eine zwiefache Auslegung. Die Juden nehmen sie, wie sie in ihrem schlichten Wortverstande vor ihnen daliegen. Eben aber diese Auffassung des bloß äußerlichen Sinnes macht sie verwirrt; sie hatten ein Zeichen gefordert, und da ihnen nun Christus ihrem Verstande nach ein recht gewaltiges geben will, glauben sie schon in Voraus daran nicht, obgleich ihnen sonst leicht genug war, das Unglaublichste zu fordern und zu glauben. Johannes, der den Irrthum, das Mißverständniß und die Verwirrung der Juden wohl erkennt, in der Erzählung dieser Begebenheit aber nichts zu geben vermag von irgend einer weiteren Antwort oder Erklärung Christi über seine Worte, wagt es, seine eigene Auslegung des Ausspruches Christi hinzuzufügen. Aber nachdem er V. 21. den höheren Sinn der Worte V. 19. angegeben, setzt er aufrichtig hinzu V. 22, eine solche Deutung sey ihm und seinen Genossen erst da möglich gewesen, als dasjenige geschehen sey, worauf Christi dunkle Rede, ihnen damahls ganz verborgen, hingedeutet habe. Das ἐμνήσθησαν ist nicht zu übersehen; die Worte καὶ ἐπίστευσαν τῇ γραφῇ erklären sich, wenn man 20, 9. damit vergleicht, aufs beste, nur muß man sich durch Paulus durchaus haltlose Vermuthung, der Augen- und Ohrenzeuge Johannes beziehe sich dadurch auf einen Aufsatz worin jene Anekdote von J. enthalten gewesen, — nicht irren lassen. Desto schwieriger erscheint uns wenigstens das τῷ λόγῳ, ᾧ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς, oder, wie wir mit Paulus, weniger wegen B. L., als wegen Origenes lesen, ὃν εἶπεν ὁ Ἰ. Aeltere Ausleger pflegen bey dieser Stelle zu bemerken, die Jünger hätten, nach der Auferstehung die alttest. Stellen darüber mit den Aussprüchen Christi vergleichend und beyde mit dem Factum, jenen alttest. Weissagungen nicht nur, sondern auch den prophetischen Worten Christi, als solchen, geglaubt, oder vielmehr das Prophetische darin als Gegenstand des Glaubens

erkannt aus der Erfüllung. Diese Bemerkung scheint uns richtig. Ist dieser Glaubens- und Erinnerungsact der Apostel aber, genauer betrachtet, etwas anderes, als eine hermeneutische Umwandlung des ursprünglich geschichtlichen, enger begrenzten Sinnes in einen höheren, in die Weite willkührlicher Deutung auslaufenden anagogischen Sinn? Solche hermeneutische Umwandlungen erfolgen allerdings nach einem höheren Gesetze des in den Glauben und dessen Unendlichkeit sich gern versenkenden Geistes, aber, wo wir sie finden, dürfen wir uns durch nichts abhalten lassen, über sie hinaus oder durch sie hindurch den rein geschichtlichen Sinn zu suchen, den sie verbergen. Diese philologische Forschung, weit entfernt, jene höheren Deutungen zu vernichten, will und soll ihnen nur durch ihre kritische Functionen diejenige Stellung geben, wo sie dem Zweifel und dem weitergreifenden natürlichen Widerspruch unantastbar sind. Was ich meine, wird durch Folgendes sein volles Licht erhalten.

Der Sinn, den Johannes den Worten Christi V. 19. giebt, ist der dogmatische geworden; ihm verdankt dieser Ausspruch eine nicht unwichtige Stelle unter den Beweisthümern für die Prophezeyungen Jesu von seiner Auferstehung. Darin mag ein Grund liegen, warum Viele die Auslegung des Johannes mit so großem Eifer vertheidigen und als die allein richtige darzustellen suchen auch durch philologische Beweisthümer. Der Imperativ λύσατε soll nach der Meinung dieser Ausleger kein gebietender, sondern ein zulassender seyn *), oder, wie Kuinöl sagt, statt des Futurums stehen, gleichsam weissagend: destruetis. Wann wird man doch gegen die Sprache des N. T. gerecht genug werden, um jede Willkühr der Art von ihr entfernt zu halten! Unter τὸν ναὸν τοῦτον versteht Joh. den Körper Christi. Die neuere Exegese sucht das Auffallende dieser Auslegung dadurch zu verbergen, daß sie Je-

*) S. Lampe I, 542.

sum darstellt, als habe er auf seinen Leib hingewiesen, Allen verständlich; Andere wollen, Christus habe die dunkle Rede seinen Jüngern nachher in einer Privatunterredung so ausgelegt, wie Johannes. Das Bildliche aber in diesem Gebrauch des Wortes ναὸς wird durch Hinweisungen auf den Sprachgebrauch der Hebräer und anderer Völker, den Körper eine Wohnung, ein Zelt zu nennen, entschuldigt, durch Vergleichung aber mit ähnlichen Stellen bey Philo *) und Paulus **) gerechtfertiget. Kuinöl aber ist auf den unglücklichen Gedanken gerathen, das Harte, was darin liegt, durch Berufung auf Joh. 6, 35. 51., wo Jesus sich selbst das Brot des Lebens nenne, u. auf Joh. 1, 14., wo der Logos unter den Menschen wohnend gedacht wird, zu mildern. Der Zusammenhang, meint man ferner, begünstige nur die Joh. Auslegung. Jesus habe hier, wie Matth. 12, 38. ff. in Unwillen über das verkehrte Geschlecht, das sein Ansehn habe prüfen wollen, demselben ein Zeichen verheißen in eben so dunkler Rede, wodurch der Juden Verstocktheit und Bosheit auf ewig vernichtet seyn werde. Denn der Sinn des Ganzen sey umschrieben, wie Flatt angiebt, etwa dieser: Wenn ihr Verächter des Heiligen in Eurer Verstocktheit und in Eurem Wahnsinn, die klarsten Beweise meiner Würde nicht anzuerkennen, so weit gegangen seyn werdet, daß Ihr diesen Tempel des heiligsten Gemüthes (sanctissimae mentis domicilium 1 Kor. 6, 19) zerstört, dann erst will

---

*) De mundi opificio p. 92. 94. in Pfeiffers Ausgabe, wo Philo von der Schöpfung des Menschen spricht: δεύτερον δὲ οὐδὲ ἐκ τοῦ τυχόντος μέρους τῆς γῆς ἔοικεν ὁ θεὸς χοῦν λαβὼν τὸν μὲν ἀνθρωποειδῆ τοῦτον ἀνδριάντα πλάττειν ἐθελῆσαι, μετὰ τῆς ἀνωτάτω σπουδῆς, ἀλλὰ διακρίνας ἐξ ἁπάσης τὸ βέλτιστον ἐκ καθαρᾶς ὕλης τὸ καθαρώτατον καὶ διηθημένον (gewiß die richtige Leseart) ἄκρως, ὃ πρὸς τὴν κατασκευὴν μάλιστα ἥρμοζεν: οἶκος γάρ τις ἢ νέως ἱερὸς (oder richtiger οἶκος γὰρ ἦν ὡς ἱερὸς ψυχῆς λογικῆς) ἐτεκταίνετο ψυχῆς λογικῆς, ἣν ἔμελλεν ἀγαλματοφορήσειν, ἀγαλμάτων τὸ θεοειδέστατον.

**) 1 Kor. 3, 16. 17. 6, 19. 2 Kor. 6, 16. —

ich Euch durch meine Auferstehung nach drehen Tagen ein Zeichen geben, das Euch keinen Zweifel mehr übrig lassen und meine göttliche Würde im vollsten Lichte zeigen wird. — Dabey hat man aber den Vortheil, den die Erinnerung der Jünger an die Worte des Mess. Psalmes, V. 17. giebt, wenn sie anders verstanden wird, als recht ist, ganz ausser Acht gelassen, und nicht benutzt. Wenigstens hätte man sicherer darauf fußen können, als worauf Borger *) und Kuinöl sich zu stützen versuchen, auf Matth. 26, 60. 61. (27, 40.) Mark. 14, 58. (15, 29.) und auf Matth. 5, 35. und 23, 16. ff. Als nemlich, meint der Holländische Ausleger, Christus vor dem Synedrium angeklagt wurde wegen des hier Gesagten: λύσατε u. s. w., so lag das Hauptmoment der Anklage offenbar darin, daß er sich in diesen Worten als ein Verächter des Tempels und seines Cultus gezeigt habe. Aus Apostelgesch. 6, 13. könne man erkennen, wie schwer eine solche Anschuldigung sey; zugleich aber folge, daß, wenn Jesus nicht sich selber ungleich und widersprechend gedacht werden solle, (vergl. Matth. 5, 35. 23, 16. ff., wofür sich geschickter Matth. 5, 19. vergleichen läßt,) diese Worte uneigentlich zu verstehen seyen, also nicht von dem Tempel zu Jerusalem. Auch daraus, daß Matth. und Mark. die Ankläger ψευδομάρτυρας genannt, gehe hervor, daß Christi Worte nicht, wie diese sie fälschlich genommen, vom Tempel, sondern von etwas anderem zu deuten seyen. Sowohl Matth. 26, 60. 61., als auch Matth. 27, 40., scheinen die Evangelisten vorauszusetzen, keiner ihrer Leser werde die Worte anders, als uneigentlich auslegen. —

Sofern nun Alles, was in der Beweisführung für die Joh Auslegung dieser Worte gegen die Auslegung der Juden gesagt worden ist, geschichtlich und sprachlich richtig ist, benutzen wir dasselbe mit Fug und Recht für die

*) De constanti et aequabili J. Chr. indole, doctrina ac docendi ratione etc. P. 1. Seite 79. ff.

von uns angenommene Erklärung der dunklen Rede. Die Johanneische Auslegung selbst halten wir aber ebenfalls nur in sofern für richtig, als sie auf die nothwendige geistige Deutung jener Worte unverkennbar hinreicht. Dieß eben war das Unvertilgbare in der Joh. Erinnerung, daß die Juden jene Rede mißverstanden; was aber Johannes und seine Mitjünger daraus gemacht haben, möchte leicht aus folgenden Gründen für irrig gehalten werden können.

Denn zuerst kann man den Imperativ λύσατε nicht ohne die größte Willkühr in das Futurum verwandeln; offenbar verhalten sich beyde Sätze, λύσατε und καὶ ἐν τρισὶν ἡμ. zu einander, wie Vordersatz und Nachsatz, so aber, daß der Vordersatz wirklich gebietend ist. Auch nehmen die Juden, die in dem Verstehen des Einzelnen nicht gefehlt haben, den Imperativ gerade so wie es Recht ist; selbst Johannes nahm ihn so; wenigstens ist nirgends eine Spur, daß er ihn anders genommen habe. Wie nun konnte Christus gebietend die Worte sprechen, wenn entweder die Juden Recht hätten, oder Johannes in dem Verständniß derselben? In ersteren Falle ist gar kein Sinn denkbar, im andern ein sehr irriger in die Augen springend. Denn die Juden aufreizen zum Mord, zumahl im Anfang des Lehramts wollte Jesus gewiß nicht. Daß ναὸς vom Körper verstanden werden könne in einem gewissen Zusammenhang, das leuchtet ein. Aber schlechthin ohne einen Genitiv, der den bildlichen Gebrauch erst möglich macht, finden wir das Wort nirgends so gebraucht. Für diese Ansicht ist entscheidend sowohl, wie Philo, als auch Paulus dasselbe in die bildliche Rede verwebt hat; man vergleiche nur aufmerksam die oben angeführten Stellen aus beyden Schriftstellern, und man wird sich nicht genug wundern können, wie ungenau das Ungleichartigste zusammengestellt und zu falschen Folgerungen gemißbraucht worden ist.

Auch können wir, obschon wir das Demonstrative, oder, wie Andere sagen, die körperliche Beredtsamkeit Jesu in dieser Stelle keinesweges leugnen, durchaus nicht zugeben, der Herr habe bey den Worten τὸν ναὸν τοῦτον — auf seinen Körper gewiesen, und zwar sein unsterbliches Leben, das da lebendig macht, scheidend von der zerbrechlichen Hütte. Denn die näher, als die Jünger, ihn umstehenden Juden, mit denen er, gewiß im Tempel selbst, stritt, werden nicht unbeachtet gelassen haben so Miene, als deutsame Bewegung der Hand, und da sie, obwohl mißverstehend, was der Herr sagte, nur von der Hinweisung auf den Tempel wissen, so können wir, wollen wir nicht eitlen Vermuthungen Raum geben, den Worten keine andere Hinweisung zugestehen, als eben diese.

Der Zusammenhang widerstrebt der Joh. Auslegung nicht weniger, als der Jüdischen. Denn abgesehen davon, daß die zum Behuf der Vertheidigung angezogene Stelle Matth. 12, 38. ff. für die geschichtliche Forschung zweifelhaft bleibt, und in einem nur fernen Aehnlichkeitsverhältniß mit der vorliegenden steht, so ist doch klar, daß Jesus, da er offenbar die Absicht hatte, die nach äußeren Zeichen der Vollmacht fragenden Juden zu einem höheren geistigen Sinn, zu dem höheren Prüfungsgeist der prophetischen Macht hinaufzuführen, nicht von einem Wunder zu einem andern, wovon die Juden durchaus keine Ahnung haben konnten, sondern vielmehr zu einem die höchste Machtvollkommenheit des Messias einleuchtend offenbarenden Zeichen, das sie hätten verstehen können, hingewiesen haben wird. Die Hindeutung auf den Tod ist diesem Zusammenhang, und dem Streit über die That im Tempel so fremd, daß, hätte nicht Johannes eine solche Auslegung der dunklen Rede versucht, kein natürlicher Sinn darauf hätte verfallen können. Was Borger und Kuinöl durch Berufung auf Matth. 26, 60. und 27, 40. für die Aus-

legung des Joh. genommen zu haben glauben, benutzen wir nur gegen die Deutung der Juden in dieser Stelle, wogegen wenigstens Borgers Bemerkungen zunächst gerichtet sind. Daß aber beyde Stellen, die erste vorzüglich wegen der ψευδομάρτ., für die Joh. Auslegung streiten, leugnen wir geradezu. Matth. und Mark. mögen, weil sie den Ausspruch Christi wie Joh. verstanden, das falsche Zeugniß eben darin gefunden haben, daß die Anklagenden den Joh. Sinn nicht fassen. Wir aber finden es wo anders, nemlich in dem unkritischen Mißverständniß des Inneren und Aeußeren und in der Unredlichkeit, mit der der Joh. Zusammenhang der That und der Worte Christi verdeckt ist. So wird uns gerade Matth. 26, 60. 61. und 27, 40. ein Hinweisung auf den richtigen Sinn der Worte, zumahl wenn wir den umschreibenden Markus in der Parallelstelle 14, 58. und den gewiß nicht in der Anklage ursprünglichen Gegensatz zwischen χειροποίητος und ἀχειροποίητος recht beachten.

Sollten die Worte Christi: καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν, wirklich von der Auferstehung des Leibes verstanden werden müssen, so ist der alte dogmatische Streit *) und mancherley daraus hervorgehende Spitzfündigkeit über die Frage, in wiefern Christus von sich sagen könne, daß er sich selbst auferwecken werde, durchaus unvermeidlich. Diejenigen, welche, besonnen genug nur aus Gründen des Sprachgebrauchs daran zweifeln, ob so gesagt werden könne, vergl. Apostelg. 3, 15. 1. Kor. 6, 14. u. a., die werden sich weder durch Lampe's Hinweisung auf Joh. 10, 17. 18., noch durch Priestley's dogmatische Distinction, daß hier nur die Präscienz Jesu in Betracht komme und sein Wille, nicht aber seine Kraft, noch endlich durch die älteren Auskunftsmittel von der Einheit beyder Naturen in

*) S. Lampe 1, 543. not. y.

Christo abweisen lassen, sondern werden auf dem Grund des neut. Sprachgebrauches, der so etwas nicht erlaubt, Fragen und Zweifel dagegen immer wiederholen.

Was nun den richtigen Sinn der Worte Christi betrifft, so folgen wir darin zwar den rühmlichst bekannten Vorgängern *), Faberg, Herder **), Hencke, Gurlitt und Paulus, weil wir aber in der Ansicht des Einzelnen und der Zusammenstellung der Beweisthümer bald von diesem, bald von jenem abweichen, so wollen wir versuchen, unsere Meinung in kurzen Worten ohne weiteren Streit zu entdecken.

Unter dem λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον kann zunächst nichts anders verstanden werden, als was die Juden darin sahen, die Zerstörung des sichtbaren Tempels. Der Zusatz aber καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτὸν zeigt, daß die Worte einen höheren Sinn haben. Hätte Jesus nur die Zerstörung des Tempels, auf den er hinwies, gemeint, so wäre seine Rede der großen prophetischen That, die er eben vollbracht hatte, nicht gewachsen, die Antwort aber der Juden richtig gewesen. Nun aber ist die Rede, wie die That des Herrn, prophetischer Art, wie schon Semler richtig bemerkt hat; in einer solchen gewinnt jedes Wort einen höheren, symbolischen Platz. Der ναὸς οὗτος ist in diesem Zusammenhange offenbar der symbolische Ausdruck für den gesammten Jüdischen Cultus; schon die Stellen Matth. 26, 60. Mark. 14, 57. 58. Matth. 27, 40. sind entscheidend dafür, mehr noch aber Act. 6, 13. 14., vorzüglich die Zusammenstellung der parallelen Sätze: καταλύσει τὸν τόπον τοῦτον und ἀλλάξει τὰ ἔθη, ἃ παρέδωκεν ἡμῖν Μωϋσῆς. Der Tempel war der Sitz und Mittelpunct des dem Evangelium des Ge-

*) Beyträge zur genaueren Literärnotiz über die neuere Auslegung dieser Stelle, s. bey Kuindl.

**) Herder wird im Vorbeygehen angedeutet, was er will.

stes und der Wahrheit widerstehenden Jüdischen Gottesdienstes. Der sinnliche, bildervolle Dienst, mit seiner ärmlichen Beschränktheit, sollte dem neuen Dienste des Evangeliums weichen, das Judenthum, dessen Stunde gekommen war, untergehen und dem Christenthum die alleinige Herrschaft überlassen. Stürzte dieses, dann stürzte auch der Tempel, das eine nicht ohne das andere. Aber Jesus hatte hier blos den Untergang des bestehenden Cultus im Auge; diesen Untergang hatten die Juden selbst herbeygeführt durch Dinge, wie jenes Unwesen des Kaufens und Verkaufens; worüber der Zorn des Herrn entbrannte. Denn, wo die Form ohne Geist und Gemüth nur den Sinnen gehört, da ist sie immer dem Tode geweihet. War nicht auch, achten wir nur genaues darauf, eben die Entartung und Entgeistung des Gottesdienstes der Grund, daß bald nach Christi Tod des Tempels stolzer Bau auf ewig zerstört wurde?

Storr's spitzfündige Gegenrede, daß, wenn ὁ ναὸς οὗτος so verstanden, wie eben gezeigt worden, das mit — — ἐγερῶ αὐτὸν wegen der nothwendigen Beziehung des αὐτὸν auf ὁ ναὸς τοῦτο einen höchst unschicklichen Sinn gebe, ist selbst von Flatt und mehreren andern Gegnern unserer Ansicht hinlänglich widerlegt worden. Storr hat diese Einrede gemacht, weil er von dem Satze ausging, daß das Christenthum nicht blos seinem göttlichen Ursprunge nach, sondern auch in seiner äußeren, geschichtlichen Erscheinung etwas durchaus Neues sey. Die Worte κ. ἐν τρ. ἡμ. ἐγερῶ αὐτὸν aber, werden sie nicht ohne Grund, allzuschaff gedeutet, drücken das richtige Verhältniß des Neuen und Alten am besten aus, und zwar in vollkommener Uebereinstimmung mit Matth. 5, 17—19. Denn das πληρῶσαι in dieser Stelle ist, wofern es nur richtig gefaßt wird, als das Erfüllen des Entarteten, Mißverstandenen, Leeren mit dem neuen göttlichen Geist des

Glaubens und der inneren Gerechtigkeit, — durchaus nichts anders, als, was Jesus hier spricht von dem zerrütteten und entweiheten Gottesdienst, ἐγερῶ αὐτὸν. Im vollen Zusammenhang der Bergpredigt wird es klar, daß die πλήρωσις eine λύσις, ja eine καταλύσις voraussetzt, die, obwohl dort als Pharisäische Heucheley und Aeußerlichkeit bezeichnet, mit der Entweihung und Entgeistung des Gottesdienstes in dieser Stelle ganz nahe verwandt ist. Daß man aber recht deutlich erkenne, jene Rede Christi bey Matthäus stehe mit den Worten des Herrn in dieser Stelle, wie wir sie auslegen, in gar keinem Widerspruch, so bemerken wir, daß das καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας dort zwar dem λύσατε u. s. w. hier verwandt, im Zusammenhange aber ganz etwas anders bedeutet, als was hier gesagt wird. Christus aber will auf keine Weise der zerstörende seyn, weder, was das Gesetz und die Propheten, noch was den Cultus betrifft; sondern die Juden sind in Beziehung auf das letztere die Zerstörenden, und daß sie es sind, dazu treibt sie der Imperativus ihres eigenen tragischen Geschickes, nach welchem der Tod dem neuen Leben, das Vernichtete der Wiedergeburt weichen sollen. Es ist also umsonst, die merkwürdige Stelle bey Matth. gegen unsere Erklärung zur Hülfe herbeyzurufen. Den hartnäckig Widersprechenden aber stellen wir die unsere Stelle und unserer Ansicht davon hülfreiche Rede Christi Cap. 4, 20—24. entgegen. Denn sagt nicht Jesus der Samaritanerin in diesen welthistorischen Worten nur deutlicher, was er hier verhüllt andeutet? Der von den Juden zu zerstörende Tempel war Fleisch und Bild; den Christus in dreyen Tagen errichten wollte, das war der Tempel des Geistes und der Wahrheit. *) Einen solchen zu bauen, dazu bedurfte es keiner langen Zeit; denn weder an Zeit und Ort wesentlich gebunden, wird er überall in den Gemüthern augenblicks

*) Von diesem Gegensatze mehr bey 4, 20. ff.

errichtet, wo der Glaube und das Reich Gottes sich erbauet ohne äußerliche Gebehrde.

Wer nun nach solchen Erörterungen uns die Worte ἐν τρισὶν ἡμέραις, welche mit Johannis Erklärung chronologisch genau zusammenstimmen, mit der unsrigen aber nicht, feindlich entgegen halten wollte, den verweisen wir auf Hosea 6, 2. Luk. 13, 32., aus welchen Stellen das Sprüchwörtliche dieser Zahlenbestimmung deutlich hervorgeht. Runde Zahlen, wie drey zu seyn scheint, können nicht genau genommen werden; das שלש der Hebräer bezeichnet oft das Kurze und Schnelle in der Zeit.

Ueber unsere rein geschichtliche Erklärung der Rede Christi hinaus liegt die höhere Deutung des Johannes, durch welche allein wir im Stande gewesen sind, jene zu finden.

Ehe wir aber diese Erzählung verlassen, müssen wir die oben angedeutete Frage genauer beantworten, wie sich was hier erzählt ist, zu der ähnlichen Geschichte im Matth. 21, 12. 13. Mark. 11, 15. 16. und Luk. 19, 45. und 46. verhalte.

Je nachdem man entweder vorzüglich nur auf die offenbaren Verschiedenheiten, oder augenscheinliche Gleichheiten und Aehnlichkeiten beyder Erzählungen gerichtet ist, hat man auch ganz widersprechende Antworten darauf gegeben. Die meisten älteren Ausleger, immer nur das Verschiedentliche hervorhebend, vorzüglich in der Zeitbestimmung, halten dafür, was hier erzählt werde als am ersten Paschafeste der Lehrzeit Christi geschehen, sey auch, nur etwas anders, am letzten Pascha wieder vorgefallen. Das Auffallende darin suchte Grotius durch die witzige, aber nicht haltbare Bemerkung zu heben, daß Christus durch die Wiederholung der im ersten Auftritt vollbrachten That am Ende seines Lehramtes einen desto einleuchtenderen Beweis habe geben wollen von seinem Messias. Beruf, den Tempel zu reinigen, ut, setzt er hinzu, in quo inceperat, in eo se desinere ostenderet. Lampe,

der die seit Chrysostomus hergebrachte Ansicht ohne Weiteres annimmt, läßt den Camerarius hart an, daß er beyde Erzählungen für eine und dieselbe Geschichte gehalten habe. *) Die meisten neueren Ausleger folgen der gewöhnlichen Meinung, ein und dasselbige sey zwey Mahl vorgefallen, so Paulus, Kuinöl und Tittmann. Die Ansicht des Camerarius aber ist von Ziegler **) sehr ungeschickt vertheidigt worden zum Nachtheil der Johanneischen Erzählungstreue. Ziegler nemlich giebt der chronologischen Bestimmung dieser Begebenheit in den drey ersten Evangelien den Vorzug; denn nur kurz vor seinem Tode und seiner Auferstehung, meint er, habe Jesus mit gutem Erfolg thun und mit gutem Verstande reden können, was hier von ihm erzählt werde. — Schon Andere, auch neuerdings Kuinöl, haben diese Meinung widerlegt; dem Augenzeugen Johannes die sonst ungenauen und um die Reihefolge der Begebenheiten wenig bekümmerten Evangelisten vorsetzen, und jenen nach diesen berichtigen wollen, ist ein der wahren Kritik der evangelischen Geschichte sehr gefährlicher Versuch, den wenigstens der besonnene Tittmann nicht hätte billigen sollen. ***) Luther, der diesen Irrthum auch hegte, war dennoch der Wahrheit viel näher. ****)

Nach unserer Ansicht aber liegt der zwiefachen Erzählung nur Eine Begebenheit zum Grunde, und zwar gerade, wie Johannes sie erzählt hat, und nicht anders.

Jeder Unbefangene wird zugeben, daß die Aehnlich-

---

*) S. Lampe z. d. St.

**) In Gablers neuest. theol. Journal B. 9, S. 50. So auch die Englischen Ausleger Priestley und Pearce.

***) Tittmann sagt in seinen meletem. sacr. p. 194. von dieser Schwierigkeit sehr kurz und nicht gut: Sed et haec difficultas quomodo tolli possit ac debeat, interpretes docuerunt, ut statuendum esse praeciperent, vel *Joannem non tenacem fuisse ordinis temporum*, vel, in quam sententiam inclinavit jam Chrysostomus, eandem rem bis accidisse.

****) Luth. Werke 7, 1730. ff.

keiten und Gleichheiten beyder Erzählungen viel größer und wichtiger sind, als die Abweichungen und Verschiedenheiten. Jene lassen sich nicht genügend erklären durch die Vermuthung, Ein und dasselbige sey zu zweyen Mahlen vorgefallen; diese aber können aus dem Verhältniß einer spätern Darstellung zu dem ursprünglichen Augen- und Ohrenzeugniß vollkommen hergeleitet werden. Die Hauptabweichungen bestehen nur darin, daß der Streit Jesu mit den Juden von den drey ersten Evangelien ausgelassen wird, und die Begebenheit nach Johannes am ersten Paschafeste, nach Matth., Mark. und Luk. aber bey der Feyer des letzten geschehen seyn soll. Was das erste betrifft, so ist es das natürlichste, anzunehmen, daß die drey ersten Evangelisten von jenem Streit und den merkwürdigen Worten Christi darin nichts gewußt, aber, da diese Worte nachher Matth. 26, 60. 61. 27, 40. vorkommen, zwar in einer andern Gestalt, aber doch als wohl erhaltene Theile der Evangelischen Ueberlieferung, daß die ursprünglichen Erzähler jener Begebenheiten, die sich nach dem Einzuge Jesu in Jerusalem rasch aufrinnen drängten, von den einzelnen Vorfallenheiten nichts Genaues erfahren, und für Aehnliches, was damals im Tempel vorgefallen seyn mochte, (vergl. Matth. 21, 23.) gerade diese von Joh. erzählte Begebenheit gesetzt haben mögen. *) Nur durch Vermuthungen läßt sich hier einigermaßen ins Reine kommen. So können wir uns wohl denken, daß derjenige, der jenen Einzug und was darauf erfolgt ist, zuerst erzählte, theils vielleicht aus eigener Erfahrung, theils aber auch nach den Berichten Anderer,

*) Wenigstens der Berichterstatter, dem Luk. in dieser Stelle 19, 29—48. folgt, mit dem Verdacht nicht entgehen können, daß er in dem, was unmittelbar nach dem Einzuge von ihm erzählt wird, nicht als Augenzeuge gelten könne, sondern nur als Aufzeichner und Ordner des von Andern Gesagten. S. Schleiermacher über Lukas Ev. S. 241. NB. Auf die Verdacht erregende Abweichung des Markus in dieser Geschichte machte schon Luther aufmerksam. A. a. O.

den Streit Jesu mit den Pharisäern und Schriftgelehrten, (Matth. 21, 23. ff.) im Tempel mit jenem, den Joh. in unserer Stelle erzählt, verwechselt und eben darum den letzteren da, wo er hingehörte, ausgelassen hat. Auf jeden Fall aber ist es unstatthaft, dieser Auslegung wegen die beyden Erzählungen auch für zwey ganz verschiedene Geschichten zu halten. Denn, wäre Ein und dasselbige wirklich zwey Mahle vorgefallen, warum hat denn Jesus, oder warum haben die Juden, jeder, wie er es eben günstig fand, sich nicht das zweyte Mahl auf das erste Mahl berufen? Eine solche Berufung von der einen oder der andern Seite, oder von beyden zugleich, scheint mir so nothwendig zur klaren Gestalt der wiederholten Begebenheit zu gehören, daß die gewöhnliche Auskunft einer zufälligen Auslassung mich keineswegs befriedigt. Auch ist die Frage, warum, wenn Jesus dasselbige zwey Mahl gethan, das erste Mahl gerade im Beginn und das zweyte Mahl am Schluß seines Lehramtes, durch die witzige Bemerkung des Hugo Grotius, die wir oben angeführt, keineswegs genügend beantwortet. War nicht, wenn die erste prophetische That des Herrn nichts fruchtete, so daß er sie wiederholen mußte, wenigstens an jedem Paschafeste Noth, dasselbige zu thun mit demselbigen Zorn, bis das Unwesen getilgt seyn würde? — Wie aber, wenn durchaus nur von einer Begebenheit die Rede seyn kann, auch nur Johannes als vollgültigster Zeuge derselben angesehen werden darf, leuchtet ein. Der Augen- und Ohrenzeuge verdient überall den Vorzug, gesetzt auch, seine Erzählungsweise übertrafe die der anderen Evangelisten nicht durch genaue Ordnung der Zeit und sichere Fügung des Zusammengehörigen. Dafür aber ist Johannes hinlänglich bekannt, daß er, zumahl in diesen Parallelen, wohlgeordneter ist und chronologisch genauer, als die drey ersten Evangelisten. Diese sind gerade in der Darstellung des Einzugs Jesu in Jerusalem und aller der Dinge, die unmittelbar darauf folgten, so in Unordnung mit der Zeit,

daß selbst den scharfsinnigsten Versuchen die Anordnung des Einzelnen nicht gelungen ist. *) Was sie aber in Betreff der fraglichen Geschichte am meisten in Verlegenheit und in den Verdacht einer chronologischen Verwirrung gebracht hat, ist dieß, daß sie die früheren Begebenheiten Jesu ordnungslos und entfernt von jeder Zeitbestimmung nach Festen erzählt, und von einer früheren Feyer des Paschafestes im Leben Christi, als der allerletzten, gar nichts gewußt haben. Kam nun im Strom evangelischer Geschichten zu ihnen, oder zu den Berichterstattern, denen sie folgten, auch eine solche, die, wie die vorliegende, nur an einem Paschafeste und zu Jerusalem geschehen seyn konnte, wohin konnten und sollten sie dieselbe setzen, als, wohin sie die unsrige aus Mangel an genauer Ordnung der früheren Begebenheiten und aus Unkunde früherer Geschichten Jesu, die sich in Jerusalem zugetragen hatten, wirklich gesetzt haben? Hier hatte sie einen scheinbaren Zusammenhang, und in demselbigen wenigstens einen Haltpunkt ihrer örtlichen und zeitlichen Verhältnisse. Ob dieser Zusammenhang der richtige sey, daran konnte nur zweifeln, wer das Evang. des Johannes kannte, dieses aber kannte weder Lukas, noch Markus, noch Matthäus, sonst würden ihre Evangelien wohl eine ganz andere Gestalt gewonnen haben.

2, 23. — 3, 21.

Es ist schwer zu sagen, ob die drey letzten Verse des zweyten Capitels als nothwendiger Schlußsatz des bisherigen, oder als Einleitung in das folgende Gespräch Christi mit Nikodemus angesehen werden müssen. In der

*) Man sehe Paulus Commentar 3. p. 85. ff. und Schleiermachers Kritik des Lukas S. 240—246. Uns scheint, daß alle Widersprüche und Unordnungen in jenem Abschnitt der drey ersten Ev. sich lösen, wenn man, dem Augenzeugnisse des Joh.

neueren Zeit ist man der letzteren Ansicht am meisten geneigt gewesen; wenigstens pflegt man das Gespräch Christi mit Nikod. für ein von Joh. absichtlich aufgenommenes Beyspiel der Menschenkenntniß Jesu, für einen Beleg zu V. 25. zu halten. Aber, was Möller namentlich gegen Koppe's Darstellung dieser Ansicht erinnert hat *), scheint uns vollkommen richtig zu seyn. Wir stimmen ganz für Lampe's Meinung, der diesen Versen die richtige Ueberschrift gegeben hat: Eventus ipsius festi. Denn, was 3, 1. ff. von Johannes erzählt wird, gehört nicht zur Geschichte des ersten öffentlichen Auftritts Jesu in Jerusalem, welche mit der Bemerkung 2, 24., welche durch 3, 22. erst recht deutlich wird, vollkommen schließt. Offenbar hat das Gespräch Jesu mit Nikodemus im Zusammenhange des Joh. Ev. eine ganz andere Absicht, wie wir nachher sehen werden, und Nikodemus gehörte gewiß mehr zu denen, deren Glauben Jesus für etwas hielt, als zu der Masse derer, denen er nicht trauen durfte.

Die Schwierigkeit der gewöhnlichen Lesart V. 23. ἐν τῷ πάσχα, ἐν τῇ ἑορτῇ ist, so viel ich weiß, in der neueren Zeit nur von Paulus gefühlt worden. Sein Lösungsversuch aber, das ἐν τ. ἑορτῇ zu dem folgenden πολλοὶ ἐπίστευσαν zu beziehen, und dem ἐν — ἐπίστευσαν, wie er zusammenstellt, die Bedeutung unterzulegen: „durch Veranlassung des Festes, weil da Viele an das Priesterthum nicht so blind anhängige Juden sich zu Jerusalem aufhielten," — ist durchaus nicht zu billigen, weil er der Sprache und Schreibweise des Johannes geradezu widerspricht. Auch ist der Sinn, der in diesen Worten liegen soll, aber nicht liegt, im Zusammenhange ganz und gar unstatthaft. Daß aber in der gewöhnlichen Lese-

2, 14. ff. trauend, die Austreibung des Unwesens aus dem Tempel am letzten Pascha nach dem Einzuge wegläßt. Die Hypothese von einem zwiefachen Einzuge Jesu in Jerusalem, wovon mehr bey 12, 12. ff., verliert dann wenigstens eine ihrer Hauptstützen.

*) Neue Ansichten schwieriger Stellen u. s. w. S. 288.

weiſe viel Anſtößiges ſey, iſt wenigſtens, wie es ſcheint, von der Vatikan. Handſchrift, B., um ſo richtiger erkannt worden, da ſie ohne weiteres Bedenken das ἐν τῇ ἑορτῇ wegläßt. Denn wo findet ſich im Johannes ein Beyſpiel, daß er eine ſolche Zuſammenſtellung gemacht, die hier, weil V. 13. ſchon das πάσχα τῶν Ἰουδαίων verſtändlich genug war, auch Griechiſchen Leſern unter den Chriſten völlig nutzlos ſeyn mußte? Eins von beyden muß herausgeworfen werden, entweder das ἐν τῷ πάσχα, welches nach Griesbach der Codex brixiensis ausgelaſſen, oder das ἐν τῇ ἑορτῇ, wogegen ſich Cod. B. erklärt hat. Wir ſtimmen mit dem Urtheil der Vatikana überein, nicht weil, wenn ἐν τῷ πάσχα fehlt, nach 7, 8. εἰς τὴν ἑορτὴν ταύτην, (zwey Mahl,) das Demonſtrativum nicht entbehrt werden könnte, 11, 56. 12, 12. 20. fehlt es auch, ſondern, weil im Anfange des Evangeliums die Griechiſchen Leſer noch das beſtimmtere ἐν τῷ πάσχα lieber haben mochten und gleichſam forderten. Vielleicht ſteht auch V. 13. eben der Griechen wegen das genauere τ. π. τῶν Ἰουδαίων; ſpäterhin, 11, 55. ausgenommen, gebraucht Joh. entweder ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων oder bloß τ. πάσχα. — Wer nun aber deſſen ungeachtet, aus allzugroßer Furcht vor der übermächtigen Anzahl äußerer Auctoritäten, kein Wort der gewöhnlichen Leſeweiſe zu verlieren ſich entſchließen kann, der wird durch den Joh. Sprachgebrauch, wofern er denſelbigen achtet, gezwungen, auch hier, wie 7, 2. (13, 1.), das ἐν τῇ ἑορτῇ dem ἐν τῷ πάσχα voranzuſtellen.

Ohne Grund vermuthet P., daß unter dem πολλοὶ vorzüglich Galiläer zu verſtehen ſeyen. Bey ἐπίστευσαν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ macht derſelbige Ausleger eine Bemerkung, welche den Unterſchied zwiſchen πιστ. εἰς τὸ ὄνομα Ἰ. Χ. und dem πιστ. εἰς αὐτὸν zwar andeutet, aber falſch. *) Wir begnügen uns hier, darauf aufmerk-

*) Aeltere Exegeten, wie Lampe und Wolf, machen einen dogmatiſchen Unterſchied, — und irren noch mehr.

sam zu machen, daß, 1, 12. 3, 18. und diese Stelle ausgenommen, die erstere, feyerlichere Formel im Johannes nicht weiter vorkommt. — Das θεωρεῖν nimmt Lampe, und auch P. zu emphatisch; ein besonderes Beobachten und Ueberlegen, was Letzterer darin findet, scheint wegen des folgenden V. 24. nicht darin zu liegen. Die Worte τ. σημ. ἃ ἐποίει hat Paulus wiederum so verdrehet, daß man nur um so lieber der alten, einfachen Erklärung, die sich leicht darbietet, getreu bleibt. Auch halten wir die hergebrachte Bemerkung, daß unter den σημ. Wunder und Zeichen an diesem ersten Paschafeste, die Johannes ausläßt, zu verstehen seyen, für vollkommen richtig.

V. 24. und 25. ist ein dogmatischer Streitpunct geworden. Es wird uns nicht schwer werden, nach genauer Erklärung des Einzelnen, das dogmatische Moment darin richtig aufzufassen.

Ganz irrig nennt P. die Zusammenstellung von ἐπίστευσαν und ἐπίστευεν ein Wortspiel; es ist ja dasselbige Wort, und auch die Bedeutungen, die eine durchaus gemeinsame Wurzel haben, scheinen nur mit einander zu spielen. So gewöhnlich die Bedeutung des Glaubens im neutest. Gebrauch dieses Wortes ist, so gewöhnlich auch die des Vertrauens, vergl. Luk. 8, 10. 6, 11. und in Johannis Evangel. unzählige Mahle, so oft das πιστ. einen Dativ bey sich hat. Johannes konnte kein anderes Wort hier gebrauchen, und da er es ausdrücklich durch das reciproke Pronomen ἑαυτὸν in dieser Stelle von dem sonstigen Gebrauch ohne jenes Pron. unterscheidet, so scheint er von jedem Spiel mit Worten oder Gedanken weit entfernt zu seyn. — Jesus kannte die Stufen des beginnenden, des Milchglaubens, wie Luther sagt, des schwachen, wachsenden oder sich verlierenden Glaubens, er wußte auf's beste, wie die sinnliche Menge durch Zeichen und Wunder oft nur darum so schnell sich zum Glauben bewegen läßt, um sich desto schneller wieder von ihm zu entfernen. Es ist wahr, was schon Chrysost. gesagt hat,

die Zeichen seyen nicht für die Gläubigen da, sondern für die Ungläubigen, aber eben so wahr ist auch, daß die Zeichen zwar den Glauben wecken, aber weder zu schaffen, noch zu gestalten, ja nicht einmahl zu bewahren vermögen, wenn der sinnliche Eindruck der Zeichen nicht geistig verklärt und gereinigt wird durch den höheren Geist der Wahrheit. — Die unbewachte Begeisterung des bloß menschlichen Geistes hätte durch den Anblick einer so großen Menge gläubiger Seelen und durch den überglücklichen Erfolg des ersten Beginnes sich leicht täuschen und blenden, und in voller Freude und stolzer Hoffnung sich gern fortreißen lassen nicht nur zu dem gefährlichen Wahn, als sey das kaum Begonnene schon halb beendigt, sondern auch zu eilfertigen Thaten und Katastrophen, um sich des vollendeten Sieges auf immer zu bemächtigen. Nicht so der Herr! Mit voller Klarheit und Besonnenheit schied er, sonder alle Täuschung, wie in der begeisterten Menge, so in dem bisherigen Erfolg seines Thuns, den Schein von der Wahrheit, und, wohl erkennend, wie gering oft unter den Menschen gegen den übermächtigen Schein die Kraft der Wahrheit sey, und wie schwach und zweifelhaft der Gewinn des Glaubens, zog er sich von dem öffentlichen Schauplatz auf eine Weile zurück. So vermied er die doppelte Gefahr, womit ihn einerseits die in Haß entzündete Priesterschaft, andererseits die in schwacher, eitler Liebe des Irdischen gläubig gewordene Menge bedrohete, 6, 14. Das Eine hätte unmittelbar, das Andere aber, nachdem es die sittliche Reinheit und Klarheit seines Werkes durch Verwirrung des Himmlischen und Irdischen getrübt, hätte auch mittelbar seinen Tod beschleunigt; die große Stunde aber war noch nicht gekommen. Indem nun Jesus sich der sinnlichen Menge entzog, überließ er dem schon angezündeten Licht und Feuer des beginnenden Glaubens, die Gemüther zu erleuchten und den Willen zu reinigen und zu läutern, auf daß, je weniger seine sinnliche persönliche Erscheinung störte, das Gericht zwischen dem Guten und

Böſen, dem Schein und der Wahrheit deſto gewiſſer vollendet würde. Die Erinnerung hiebey an Luk. 2, 25. iſt eben ſo ſchicklich, als die Hinweiſung auf das folgende 3, 18. 19.

Faſſen wir ſo das οὐκ ἐπίστ. ἑαυτὸν αὐτοῖς, ſo wird Niemandem einfallen, das αὐτοῖς mit älteren Auslegern auf die Juden überhaupt und nicht auf die Menge der Gläubigen zu beziehen. Schon Lampe erklärte dieſe Auslegung für hart, wir möchten ſie geradezu für unſtatthaft halten.

Bey den Worten des Joh. διὰ τὸ αὐτὸν γινώσκειν πάντας, wodurch das οὐκ ἐπίστευεν u. ſ. w. erklärt werden ſoll, mag wohl bemerkt werden, daß zwar Betrachtungen der Art, wie ſie Jeſus angeſtellt haben mag, als er ſich der Menge nicht anvertrauete, nichts Wunderbares und Uebermenſchliches in ſich haben, und daß ſie den Auslegern der weisheitsvollen That Jeſu, ſelbſt den Unerfahrenſten in der Kenntniß der Welt, leichter, als leicht ſind; daß aber ein großer Unterſchied Statt findet zwiſchen den Ueberlegungen im Augenblicke der That und den lange nachher von Andern darüber angeſtellten Betrachtungen, und daß in dem Maaße, in welchem dieſe leicht und gewöhnlich zu ſeyn ſcheinen, jene ſchwer, ja oft unmöglich ſind bey bloß menſchlichen Kräften. Als den Herrn und Meiſter, menſchlich betrachtet, Alles zu locken ſchien, der begeiſterten Menge zu folgen und ſich dem glücklichſten Traum des ſchnell wachſenden Sieges zu überlaſſen, da vermochte nicht Fleiſch und Blut allein zu widerſtreben, jenes iſt ſchwach und dieſes wallt heftig empor, ſondern es bedurfte der Ruhe, Klarheit und Beſonnenheit, es bedurfte des tief eindringenden, höheren Gewichts der κρίσις, welche allein das Leben aus und in dem göttlichen Geiſte zu geben vermag. Daß ſo Etwas aus dem Weſen Chriſti im Augenblicke der That hervorleuchtete, möchte ſich Johannes erinnern, und, dieſer Erinnerung folgend, ſetzt er hinzu: διὰ τὸ αὐτὸν γινώσκειν πάντας. Das πάντας bezieht

ſich offenbar nur zunächſt auf die πολλοὶ V. 23.; eben ſo hat das γινώσκειν nur Bezug auf das Wiſſen um das Göttliche im Menſchen, oder ſeine ſittliche Kraft. Johannes iſt wenigſtens nicht Schuld, wenn man das πάντας irrig mehr ins Einzelne rechnet. Daß τὰ πάντα, was Chryſoſtomus hat, der eben auch πάντας lieſ't, unrichtig ſey, geben wir gern zu: aber, ob πάντας oder πάντα, was ſich in einigen nicht unwichtigen Auctoritäten bey Griesbach findet, geleſen werden müſſe, darüber läßt ſich wenigſtens ſtreiten. V. 25. aber ſcheint keine andere Leſeart, als die hergebrachte zu erlauben.

Dieſer Vers erklärt das in beſonderer Anwendung auf den vorliegenden Fall Geſagte; der Satz iſt zwar einerſeits allgemeiner, andererſeits aber genauer beſtimmend, ſowohl das πάντας als auch das γινώσκειν. Das αὐτὸς γὰρ ſteht mit beſonderem Nachdruck; ſonſt ſteht das wegen des Gegenſatzes hier nicht nöthige μόνος dabey. Dogmatiſche Spitzfündigkeiten haben hier keinen Platz. In den Worten τί ἦν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ ſcheint das ἦν anzudeuten, Jeſus habe in jedem einzelnen Falle gewußt, was in dem Innern des Menſchen ſey eben in Beziehung auf das Sittliche und Religiöſe. Die Stelle 1 Kor. 2, 10. 11. kann nur zur ungefähren Vergleichung dienen; dem τί ἐν τ. ἀνθρ. entſpricht das τὰ τοῦ ἀνθρώπου nur zum Theil, richtiger vergleicht Lampe das Hebr. נֵר, wofür Johannes hier die Griech. Form ἐν τ. ἀνθ. gewählt hat.

Es leuchtet ein, daß die Worte des Johannes: καὶ ὅτι οὐ χρείαν εἶχεν u. ſ. w. nicht erlauben zu dem γινώσκειν πάντας mit Paulus die Bemerkung zu machen: „indem er ſie kennen lernte, wie er den Nathanael ſo beobachtet hatte und noch beobachtete, mit einem Prüfungsgeiſt, welcher für Johannes und dergl. Männer zum Erſtaunen war.“ Wie nur P. dieſes ſchreiben, und ſich dennoch zur Erklärung der Stelle auf die von Lightfoot zu Matth. 12, 25. angeführten Rabbiniſchen Ausſprüche von der höchſten, göttlichen Menſchenkenntniß des Meſſias be-

rufen konnte! Wir halten diese Rabbinischen Stellen nur für sehr untergeordnete Hülfsmittel, die Johanneischen Worte auszulegen. Was Johannes will, ist klar in sich selbst. Er führt, was Jesus hier gethan, zurück auf die höhere, göttliche Natur seines Meisters, kraft welcher er das Maaß der bloß menschlichen Klugheit und Herzenserkenntniß weit überschritt. Daß Joh. darin Unrecht gehabt, leugnen wir geradezu; wohl aber geben wir denen Unrecht, welche, was diese Stelle absichtlich, oder wohlmeinend verdeckt, zu wissen begehren, ob und wiefern Jesus in dem vorliegenden Falle allwissend erscheine und wie sich in der Allwissenheit Jesu Christi zu der göttlichen Unbeschränktheit die menschliche Beschränktheit verhalte. Nur die ältere, in ihren Beweisstellen ungenaue Dogmatik, welche in falschen Gegensätzen des Göttlichen und Menschlichen in Jesu Christo einen endlosen Streit geführt und das wahrhaftige Mysterium lieber begreifen, als glauben wollte, hat diese Stelle zu einem Beweisthum für die Gottheit Christi erheben können; die neuere aber sollte eben dadurch einen Beweis ihrer größeren Klarheit und Vollendung geben, daß sie den kanonischen Typus, in welchem die wahrhaftige Mitte und in dieser das undurchdringliche Geheimniß gegeben ist, recht fest hielte gegen jeden Andrang auseinander reißender Gewalten.

Indem wir nun zur Auslegung des in vielfacher Hinsicht schwierigen, aber auch so Gelehrten als Ungelehrten von jeher höchst erfreulichen, wonnevollen Gesprächs Christi mit Nikodemus übergehen, können wir unsere Freude über die vielfachen und an guten Gaben reichen Arbeiten früherer Exegeten darüber nicht verbergen. Vorzüglich aber haben wir ein großes Wohlgefallen an des ehrwürdigen Veteranen, Hrn. D. Knapps, gründlicher und wohlklingener, mit sichtbarer Freude an dem Gegenstand durch-

geführten Abhandlung über diesen Abschnitt. *) Je weniger seit derselben gleich Würdiges darüber geliefert worden ist, desto mehr halten wir uns für berechtigt, unsere meist zusammenstimmenden, hie und da aber abweichenden Ansichten und Meinungen vorzüglich nur an diese Commentation anzuschließen, andere Arbeiten aber, ältere und neuere, weniger zu berücksichtigen.

Was von Knapp über Nikodemus und seinen Charakter gegen Koppe gesagt ist, bedarf keines Zusatzes. Sehr schön sagt Herder: „Man hat gemeint, daß Jesus seine Rede vom Licht und der Finsterniß dem Nikodemus zum Vorwurf wende, weil er des Nachts zu ihm gekommen sey. Kleinliche Anwendung! Nikodemus suchte das Licht selbst im Dunkeln." —

Diese Unterredung und das Gespräch Christi mit der Samaritanerin berichtet Johannes, ohne Augen- und Ohrenzeuge davon gewesen zu seyn. Cap. 4, 8—27. ist es ganz klar, hier aber schließt man es mit vollem Recht aus dem geheimnißvollen Charakter des Gesprächs. Da aber die Jünger unmittelbar nach dem Gespräch wieder in der Begleitung Christi erscheinen, so ist die Vermuthung Knapps, Johannes möge den Hauptinhalt des Gesprächs wohl von Nikodemus erfahren haben, zwar der Meinung Kuinöls, daß Johannes zugegen gewesen sey, bey weitem vorzuziehen, an und für sich aber betrachtet, keineswegs wahrscheinlich. Aus dem inneren, feinen Zusammenhange der Unterredung und der richtigen Darstellung der schwierigen Worte Christi scheint mir wenigstens hervorzugehen, Jesus habe seinen Jüngern das nächtliche Gespräch mitgetheilt, vielleicht schon Tages darauf. Je mehr wir die wunderbar zauberische Mischung des irdischen und geistigen Dunkels mit dem von Christo ausströmenden Lichte der Wahr-

*) Commentatio in colloquium Christi cum Nicodemo de veram atque unam disciplinae suae Joh. 3, 1—21. 1794. in den Sceptis varii argumenti, Tom. I. p. 197. ff.

heit in diesem Gespräch betrachten und durchdenken, desto weniger will uns die Meinung derer behagen, welche in der Joh. Darstellung nur einen unzusammenhängenden, durchlöcherten Abriß und Umriß desselben erkennen wollen. Uns wenigstens scheint bis auf unwesentliche Kleinigkeiten Alles darin so genau und anschaulich verzeichnet zu seyn, daß wir, um den Zusammenhang genau aufzufassen, keiner möglichen Auslassungen und Lücken zu bedürfen glauben. Eben darum aber, weil das Gespräch in seiner vollen Lebendigkeit vor uns erscheint, mögen wir es nicht versuchen, den Inhalt desselben durch die Knappischen Worte de natura atque usu disciplinae I. Chr. genügend zu bezeichnen. Denn was dabey gar nicht bedacht worden ist, uns aber zur wesentlichen Charakteristik der ganzen Unterredung zu gehören scheint, ist die Art, wie Jesus das Gemüth des auf seine Weisheit stolzen, aber einer höheren göttlichen Weisheit bedürftigen und empfänglichen Meisters in Israel überwindet und durch Demuth zur Erkenntniß des Heiles zu führen sucht. In dieser Rücksicht ist sehr wahr und gut gesagt, was wir bey Knapp gern lesen: huic reconditam atque interiorem disciplinam suam ita aperuit, ut ipsa obscuritate sermonis verborumque aenigmatibus teneret attentum et ejus in animo aculeos relinqueret. *) Wie sich nun dieß, und was wir so eben bemerkt haben, verhalte, wird sich in der Auslegung des Einzelnen am anschaulichsten darthun lassen. Nikodemus kommt des Nachts zu Christo, nicht, weil er ihn am Tage vor der Menge des Volkes nicht so ausführlich zu sprechen vermochte, oder wenn dieß, doch gewiß am meisten darum, weil er sein Wohlgefallen an Jesu und seine Sehnsucht, Genaueres von ihm zu erfahren, frey und offen zu bekennen, aus Jüdischem Meisterstolz zu furchtsam war und nicht stark genug, den Haß seiner Genossen zu ertragen.

Die Anrede V. 2. entdeckt uns nicht nur des edlen

*) T. 2. D. S. 201. So auch Chrysostomus hom. 23. (24.)

Mannes Grundsätze, von welchem aus er Jesum beurtheilte, sondern auch, wie weit oder wie wenig er sich in dem Urtheile selbst erhoben hatte über des Volkes Menge. Denn bloß sinnlich erregt war auch in ihm des Glaubens Lust nur durch die Zeichen und Wunder des Herrn, also keine sittliche Geburt des Geistes und Herzens. Aber nicht, wie diese, hatte er sich mit dem sinnlichen Eindruck und dem leisen Beginn des Glaubens begnügt, sondern weiter strebend durch Zweifel und Fragen wollte er Genaueres wissen, und zu den Zeichen und Wunder forderte er das Wort der Lehre und Auslegung, zu den Werken die Kraft und Macht der Worte Christi. Noch nicht den vollen Glauben bekennt er gewonnen zu haben; er bleibt noch fern von dem ὄνομα, in und an den geglaubt werden sollte; redlich und aufrichtig reicht er Jesu seinen Schlußsatz dar, und durch die allgemeineren, jenem ὄνομα sich nur nähernden Ausdrücke: ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας, — ἐὰν μὴ ᾖ ὁ θεὸς μετ' αὐτοῦ, — giebt er dem Herrn zu erkennen, daß er zwar des Glaubens Sehnsucht habe, aber nicht den Besitz, und daß er, um zu diesem zu gelangen, der Zweifel lösenden, helfenden Rede Christi bedürfe. Einem solchen Zusammenhange zu Gunsten wagen wir selbst sehr gern die Vermuthung, Johannes möge wohl am Schluß der Rede die bestimmtere Frage, die sich aber aus der bestimmten Antwort Jesu nicht genau errathen läßt, ausgelassen haben. Aber vielleicht verschwieg Nikodemus die bestimmte Frage, oder er wurde von Christo im Schluß der Rede leicht errathen und unterbrochen. Daß Letztere anzunehmen, waren Beza und Chemnitz geneigt.

Klar ist, daß die Conjectur οἴδαμεν μὲν gegen die wohl begründete Lesweise οἴδαμεν nicht bestehen kann. Es ist sehr wahrscheinlich, daß Nikodemus in dem διδάσκαλον sich und mehrere ihm gleich Gesinnte einschließt; aber die Worte Vers 3: ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν — sind nicht so streng beweisend, als man meint; denn das ἡμᾶς könnte auch das Allgemeinste bezeichnen

das ganze damahlige Geschlecht. Ist nicht, was Jesus V. 3. sagt, ganz allgemein? — Kuinöl ergänzt bey ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας — ἀπεσταλμένος ohne Grund und wider die Joh. Sprache, in der die einfache Redeweise verständlich genug ist. — Da Nikodemus Jesum bloß für einen διδάσκαλος zu halten scheint, den Gott gesendet habe, für einen Propheten: so können wir Knapps Bestimmung der Frage, die hier ausgelassen seyn soll, nicht gelten lassen. Denn so weit war der Meister in Israel noch nicht, so bestimmt zu erfragen, wie es sich mit dem Eingang in das neue Reich und mit dem ewigen Leben darin verhalte. — Die Antwort Christi zwingt uns keinesweges, zu schließen, wie Knapp. Die ganze Rede des Herrn nimmt eine dem Nikodemus so völlig unerwartete Wendung, daß er, derselbigen zu folgen, mit der von ihm mitgebrachten Kraft der Ueberzeugung und des Wissens gar nicht ausreicht, sondern um so weniger die Worte Christi zu fassen vermag, je mehr er im Stolz seines Wissens verharrend zu ihm gekommen war. Die Frage über den „aditus ad regnum dei" können wir dem Nik. darum nicht in den Mund legen, weil er darüber als geborener Bürger nach Jüdischem Wahn, den er auch hegte, gar nicht im Zweifel seyn konnte. Ihm war nur darum zu thun, genauer zu erfahren, ob Jesus wirklich der Messias sey. Wußte er dieß genauer, dann war ihm der Eintritt in das neue, nun wahrhaft erschienene Reich Gottes, seine Bürgerschaft in demselbigen mehr, als gewiß. Die verloren gegangene Frage des Nikod. ist der Frage des Synedriums an Johannes, den Täufer, 1, 19. σὺ τίς εἶ; fast ganz gleich zu achten, nur besser begründet und dem Glauben näher, als dem Zweifel. Die Antwort Christi aber ist der Art, daß sie, was Nikodemus abhängig zu machen scheint von dem Wissen des Verstandes, der äußeren Erfahrung, dem bloßen Wort, also den Glauben an Jesum, den Christ, und zwar den Ursprung und das wahrhaftige Leben desselben, zurückführt auf die Himmelsquelle

der sittlichen Wiedergeburt, von der der Meister in Israel um so weniger wußte und verstand, je mehr er in seinem Jüdischen Wahn und Stolz von Christo, seinem Reich, und dem Glauben an ihn eine bloße Naturansicht hatte. Die Antwort, welche also scheinbar die Frage des Nikodemus umgeht, ergreift in der That und Wahrheit den Fragenden selbst mit einer solchen Gewalt, daß er in Zwiespalt zwischen seiner Frage und der Antwort und im beschämenden Gefühl der Vernichtung seines ganzen bisherigen Wissens nicht einmahl das Leichteste zu verstehen vermag. So demüthigte der Herr den stolzen Frager und führte ihn durch die scheinbar verwirrende Antwort dahin, wo aus der Wurzel der Demuth ein neues höheres Leben, Wissen und Glauben hervorwächst. Dieß ist des tiefsinnigen Gespräches Anfang, Richtung und Zusammenhang; sein Hauptgedanke, Hauptzweck ist kein anderer, als dieser, daß der Glaube an Jesum, den Christ, in seinem innersten, gewissesten Wesen ein Werk sey der Wiedergeburt des sittlichen Lebens aus Wasser und Geist. So erst erklärt sich, wie, was sich nachher zeigen wird, das Gespräch von V. 11. an die Richtung nehmen, und Vers 21. so enden konnte, wie es Johannes treu berichtet hat.

Was bedeuten aber die Worte: ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν? — Chrysostomus sagt zu dieser Stelle, das ἄνωθεν werde hier von Einigen genommen für ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, von Andern aber für ἐξ ἀρχῆς; er selbst läßt unentschieden, was das Rechte sey, er fügt nur hinzu τὸν μὴ οὕτω γεννηθέντα u. s. w. In Wahrheit ist es aber auch schwer, über das doppelsinnige Wort in dieser Stelle zu entscheiden. Man sehe, was darüber in Knapps Abhandlung Gründliches gesagt ist. Das Richtigste ist, der Syrischen Uebersetzung, der Vulgata, Augustin und Luther zu folgen, welche alle den Begriff der Wiedergeburt darin festhalten. Offenbar ist auch die Bedeutung des ἄνωθεν γεννηθῆναι, nach der es dem Johanneischen ἐκ θεοῦ γεννηθ. vollkommen entspricht, die

zweyte, abgeleitete und entferntere, und nur, wenn der Zusammenhang es nothwendig forderte, würden wir dieselbige als die einzig richtige in dieser Stelle annehmen. Der Zusammenhang zwingt uns aber, der Bedeutung, welche Nikodemus V. 4. dem ἄνωθεν giebt, hier den Vorzug einzuräumen. Denn da, wie Knapp sehr richtig bemerkt, die Zweydeutigkeit des Griechischen in der ursprünglich Aramäischen Gestalt des Gesprächs nicht Statt fand, Nikod. aber in der Antwort nur von einem δεύτερον γεννηθῆναι weiß, so können wir der emphatischen Auslegung des Origenes, Cyrill, Theophylact und Anderer, welche dem δεύτερον das οὐρανόθεν, oder ἐκ τ. οὐρ. vorziehen, um so weniger unsere Beystimmung geben, weil zwar aus V. 31. in diesem Capitel und 19, 11. erweislich ist, daß Johannes jene emphatische Bedeutung von ἄνωθεν gekannt, nicht aber, daß er dem klaren ἐκ θεοῦ γεννηθ. der rein Christlichen und ihm eigenthümlichen Redeweise, das zweydeutige ἄνωθεν γεννηθ. gleich gestellt habe. Zwar liegt der Begriff des ἐκ θ. γ. von dem δεύτερον γεννηθ. oder ἀναγεννηθῆναι nicht fern ab, aber eben darum, weil jener Begriff der neue Christliche, dieser aber, wie sich nachher zeigen wird, der ältere Jüdische ist, so kann Jesus in der vorliegenden Stelle dem Verständniß des Nik. faßlicher gesagt haben, wie Knapp annimmt, חדר oder חוב nach Rabbinischem Gebrauch. Auch läßt sich in dem ganzen Gespräche der strenge Begriff des aus Gott Geborenwerdens nicht nachweisen.

Daß die Worte Christi symbolischer Art sind, leuchtet Allen ein, wie sie aber zu deuten seyen, und was für ein Jüdischer Sprachgebrauch, auf den hier am meisten ankommt, dabey zum Grunde gelegen, darüber ist unter den Exegeten noch jetzt großer Streit.

Es ist kein eitler Schmuck exegetischer Gelehrsamkeit, sondern eine nothwendige Bedingung derselben, den Sprachgebrauch des streitigen Wortes, so weit man ihn über-

sehen kann, hier zu verzeichnen. Das verwandte Wort παλιγγενεσία gebrauchten die Griechen in mannigfaltigen Verbindungen auf bildliche Weise. So sprachen nach Eusebius die Stoiker von einer παλ. τῶν ὅλων; auch Markus Antoninus sprach davon, nannte sie aber eine περιοδικὴ. *) Josephus gebraucht den bildlichen Ausdruck παλ. τ. πατρίδος von der Wiederkehr der Juden ins Vaterland; ähnlich, nur etwas anders gewendet, ist das Ciceronianische παλιγγ. nostra. **) Philo spricht einmahl von Noah, seinen Söhnen und den diesem ähnlichen Guten nach der Sündfluth und nennt sie παλ. ἡγεμόνας; an einer andern Stelle bezeichnet er mit diesem Worte die Umwandlung des sterblichen irdischen Menschen in den unsterblichen. ***) Dieser bildliche Gebrauch findet sich bey mehreren so Griechen, wie Lateinern. ****) Den Rabbinischen Gebrauch ähnlicher Worte haben die fleißigen Sammler Lightfoot, Schöttgen und Salden erläutert. Im alten Testamente scheinen Stellen, wie Psalm 87, 4—6. Jesaias 49, 20. 22. 51, 2. 18. 54, 1—6. dem Rabbinischen Sprachgebrauch, nach welchem die Proselyten Neugeborene, oder Wiedergeborene genannt wurden, nahe zu kommen. Die neutest. Stellen, welche den bildlichen Gebrauch dieses Wortes darstellen, sind: Matth. 19, 28. (Röm. 8, 19. und Apostelgesch. 3, 21.), *****) anderer Art aber 1 Petr. 2, 2. 1, 3. (1 Kor. 4, 15. Philem. 20. Galat. 4, 19.) Tit. 3, 5. Unter diesen kommen Tit. 3, 5. und 1 Petr. 1, 3. unserer Stelle am

*) Eusebius in seiner Vorbereitung 15, 19. Mark. Ant. 11, 1.

**) Joseph. in d. Alterthümern 11, 3. 9. Cicero im Briefe an d. Atticus VI, 6. Man s. Erneſti's Clav. Cic. u. d. W. παλιγγ.

***) De vita Mos. 2. 663., wo die Bezeichneten auch δευτέραι ἀρχηγέται γενεᾶδων genannt werden. Die andere Stelle ist de Cherubim 160. Eben so auch Legat. ad Caj. p. 1037. Vergl. Clem. Alex. Strom. 3, 551.

****) S. Wetstein zu Matth. 19, 28.

*****) Vergl. Bertholdt. Christol. §. 45.

nächſten. — Wie alt der Rabbiniſche Sprachgebrauch ſey, ob in ihm der bildliche Ausdruck, urſprünglich frey ſpielend mit dem Bilde, ſchon jetzt ſeine Freyheit verloren hatte, als Jeſus die merkwürdigen Worte zu Nikodemus ſprach, dieſe Fragen finden wir nirgends gründlich beantwortet. Sollen, wie Knapp annimmt, die neuteſt. Ausdrücke νεόφυτος, νήπιος, ἀρτιγέννητα βρέφη mit ihren nur halbähnlichen Bildern auf jene Rabb. Bezeichnungen der Proſelyten, als ihren Urſprung, zurückgeführt werden, ſo muß vorher bewieſen worden ſeyn, daß die von Lightfoot, Schöttgen und Salden angezogenen Stellen den vorchriſtlichen Jüdiſchen Sprachgebrauch wirklich darſtellen. Ein ſolcher Beweis aber möchte ſchwerlich geführt werden können, um ſo weniger, je entſchiedener wir behaupten müſſen, daß jene neuteſt. Ausdrücke viel zu frey, neu und eigenthümlich ſind, als daß ſie aus einer ſchon fixirten Rabbiniſchen Kunſtſprache genommen ſeyn ſollten. Die altteſt. Stellen, welche Knapp dieſer Rabbiniſchen Bezeichnungsweiſe zur geſchichtlichen Grundlage giebt, beweiſen gar nichts. Die Worte Chriſti aber zu Nikodemus können, geſetzt auch der bezeichnete Rabbiniſche Sprachgebrauch ſey damahls ſchon Allen gewöhnlich und bekannt geweſen, dennoch nicht auf denſelben bezogen werden, weil einer ſolchen Beziehung nicht nur der Zuſammenhang des ganzen Geſprächs, ſondern auch der beſondere Gegenſatz der Frage des Nikodemus und der Antwort Chriſti, geradezu widerſpricht. Warum ſind denn die Worte Chriſti dem im Sprachgebrauch ſeiner Zeit gewiß wohlbewanderten Meiſter in Iſrael ſo auffallend und unverſtändlich? Knapp hat im Gefühl dieſes Widerſpruchs eine mittelbare Beziehung des Einen auf das Andere angenommen. Aber auch dieſe können wir nicht gelten laſſen, wenn damit ein geſchichtlicher Zuſammenhang gemeint iſt. Wir können die Beweisthümer dafür nicht anerkennen. Denn daß den Juden damahliger Zeit der Begriff und das Wort der ſittlichen Wiedergeburt, wovon hier die Rede iſt,

bekannt und, wiewohl selten, doch gebräuchlich gewesen, — kann weder aus den Hülfsstellen des A. T., (Deut. 10, 16. 30, 6. Jerem. 4, 4. Ezech. 11, 19. 20. 36, 27. 28.) welche einer ganz andern Zeit angehören und eine eigenthümliche Bilderſprache führen, noch aus den von Salben und Schöttgen gesammelten Sprüchen der Rabbinen mit Gewißheit gefolgert werden.

Der innere Charakter und Zuſammenhang der Worte Christi, ſo wie die Vergleichung derſelben mit den verwandten Worten Pauli und Petri Tit. 3, 5. 1 Petri 1, 3. ſcheinen uns wenigſtens darauf hinzuweiſen, daß ſo Gedanke, als Wort und Bild in dieſer Stelle ganz eigener Art ihm eigenthümlich und neu ſind. Indem wir nun die bisherigen Erörterungen des Sprachgebrauchs überſehen, können wir ſie zur Auslegung der dunklen Rede Christi nur in ſofern gebrauchen, als uns der innere Zuſammenhang und die höhere geſchichtliche Stufenfolge der ſymboliſchen und bildlichen Bedeutungen des ſtreitigen Wortes daraus klar wird. Wie nemlich das Wort γεννηθῆναι in der vorchriſtlichen Welt ſo in körperlichen, wie in geiſtigen Dingen, den inneren weſentlichen, aber durchaus immer natürlichen Urſprung, in jenen unbildlich, in dieſen bildlich bezeichnet: ſo hat das ſich genau daran anſchließende ἄνωθεν, oder πάλιν, oder δεύτερον γεννηθ. in der Zeit vor Chriſto zwar, wie natürlich, in allen Fällen eine bildliche Bedeutung, aber in allen hieher gehörigen Stellen der Alten bezeichnet es immer nur eine natürliche, weſenhafte Umwandlung, es ſey in irdiſchen oder in geiſtigen Dingen. Die παλιγγ. τῶν ὅλων, die παλιγγ. τ. καρδίας, die παλ. des ſterblichen Menſchen, ſie bezeichnen ſymboliſch eine natürliche Umwandlung weſenhafter Verhältniſſe. Der Rabb. Sprachgebrauch, die Proſelyten Wiedergeborene zu nennen, macht keine Ausnahme von der Regel. Denn wie das γεννηθ., von religiöſen Dingen gebraucht, bey den Juden nur das innigſte, natürliche Verhältniß des Einzelnen zur religiöſen Gemeinſchaft

bezeichnet, so auch das πάλιν γεννηθ. nur die Umwandlung eines natürlichen Verhältnisses in das andere. So erklärt sich, was Knapp richtig bemerkt, daß die Juden dieses Wort fast nur von den äußeren Verhältnissen, dem Cultus der religiösen Gemeinschaft gebraucht haben. Der bildliche Gebrauch aber dieses Wortes bey Philo von der neuen Geburt des sterblichen Menschen im Tode, so wie bey den Rabbinen von der Wandlung des religiösen Bekenntnisses, weist auf den Christlichen Sprachgebrauch hin, aber dieser ist neu, und höher, als jener. Denn so wie den Juden fremd Jesus das symbolische γεννηθ. in Beziehung auf das göttliche Reich mit der neuen ethischen Bedeutung des dadurch Bezeichneten erfüllt und eben dadurch erhöhet hat: so auch ist dem bisherigen bildlichen Gebrauch des Wortes πάλιγγ. ganz fremd der rein Christliche Sinn desselben in dieser und ähnlichen Stellen. Es bezeichnet hier offenbar die rein sittliche Umwandlung des ganzen Menschen, seines Wesens, seines Ursprungs, seiner Gemeinschaft. Was das bildlose μετάνοια in Beziehung auf das neue Reich Gottes andeutet im verständigen, nur Einzelnes fassenden Begriff, das soll hier durch das ἄνωθεν γεννηθῆναι im vollsten Umfang der Idee anschaulich gemacht werden. Denn, daß ihrem Wesen nach die Christliche μετάνοια nur zum Theil ein Freyheitsact des Einzelnen, anderen oder vielmehr größten Theils aber ein Werk der göttlichen Gnade sey, daß sie nicht Einzelnes im Menschen umkehrt, sondern den ganzen sittlichen und geistigen Zustand desselben von Grund aus umwandelt, daß sie ihm statt seines Ursprunges aus Adam den neuen höheren Ursprung aus Gott verleihet und das Leben der neuen Creatur aus der Knechtschaft der Naturgewalt in geistiger, wie in sittlicher Hinsicht, erlöst und zur Freyheit und seligsten innigsten Gemeinschaft Gottes und Jesu Christi, deren Geist die neue Schöpfung vollbracht hat, erhebt und verklärt; — dieß Alles, worin der wesentliche Begriff der Christlichen μετάνοια ruhet und enthalten ist, läßt sich

aus dem bildlosen Wort nicht erkennen und herleiten. Näher dem vollsten Umfang dieser Idee stehen schon die bildlichen Ausdrücke der Erneuung, der neuen Creatur u. s. w.: aber, daß das neue Leben aus Gott obwohl vernehmlich ein Werk der Gnade, also übernatürlich gewirkt, die Stelle der Natur vertritt im Menschen, daß und wie dieß Alles sey, bedeutet und verklärt uns nur der bildliche Ausdruck der Wiedergeburt. So nemlich finden wir es oft in der Sprache des N. T. ihrem Christlichen Elemente nach, daß, wo die Begriffswörter in ihrem natürlichen Schwanken nicht ausreichen, ein bildlicher Ausdruck eintritt und aushilft, der Gestalt, daß das Bild oder Symbol nicht bloß bekannte Begriffe versinnlicht und spielend und erheiternd den Sinn der Schönheit anmuthig bewegt, sondern auch, wie in den uralten Natursprachen, Neues, Wesentliches und Höheres mit großem Ernst offenbart.

Dieser hermeneutischen Beobachtung gemäß bemerken wir, daß, hätte Jesus in dieser Stelle, wie sonst wohl, dem Nikodemus gesagt: μετανοεῖτε! *) nach Art des Täufers, der Meister in Israel den Herrn gewiß augenblicks gefaßt und verstanden haben würde. Eben das neue, so viel Höheres andeutende Bild war dem lernbegierigen, aber in den Schranken der altteſtam. Oekonomie stehenden Nikodemus zu hoch, so daß er, seiner redlichen Anstrengung ungeachtet, dem Herrn nicht folgen, und im Bewußtseyn der Unzulänglichkeit seines Rabbinischen Wissens verwirrt und unklar nach Art der Kinder das Unverständigste antwortend fragt: Wie kann ein Mensch geboren werden, wenn er alt ist u. s. w.? Und so können wir in dieser Frage nur die redlichste Verwirrung, nicht aber, wie Andere, Vernunftstolz, oder gar ausforschende Verstellung und Hohn wahrnehmen.

*) In den Johanneischen Schriften kommt das Wort μετάνοια gar nicht vor; das μετανοέω nur in der Apokalypse, die überhaupt von dem Joh. Sprachgebrauch wesentlich abweicht.

Die von uns gegebene Erklärung macht es uns unmöglich, bey den schwierigen Worten Christi daran zu denken, woran Andere *), daß Jesus dem noch nicht getauften Nikodemus in dieser Rede die Nothwendigkeit der Taufe auflege. Auch wird wohl leicht ein Jeder erkennen, wie diese Erklärung nicht nur den Sinn und Zusammenhang des Gesprächs, sondern auch die hermeneutische Regel über die Auslegung der Symbole verwirrt und verfehlt. — Noch weniger können wir billigen, was Kuinöl, nach Verwerfung aller andern Erklärungen, über das ἄνωθεν γεννηθῆναι sagt: unice pertinet ad intellectum et statuendi rationem, notat aliam statuendi rationem sumere, seponere opiniones vanas. Wie, wäre dieß wirklich die Christliche Wiedergeburt? —

Der bildliche Ausdruck ἰδεῖν τ. βασιλειαν τ. θεοῦ ist allerdings dem folgenden εἰσελθεῖν εἰς τ. β. τ. θ. synonym. Kuinöl erklärt es durch experientia cognoscere, participem fieri. Es ist aber nicht gleichgültig, welchen von den beyden Lat. Ausdrücken man hier wählt, denn einerley sind sie doch nicht. Nicht, weil ἰδεῖν τ. β. und εἰσελθεῖν als gleichbedeutend gelten, sondern, weil der bildliche Ursprung des tiefern Begriffs gerettet werden muß, ziehen wir vor, was Knapp sagt: participem fieri seu consortem. Offenbar weist der Gebrauch des רָאָה, ἰδεῖν, in solchen und ähnlichen Stellen auf etwas hin, dem sich Kuinöls und vieler Andern Exegese unaufhörlich widersetzt, aus Furcht vor Tiefe und aus Mangel in spekulativer Kraft. Solche und ähnliche Ausdrücke enthüllen uns die von dem Hebräer im Licht der Offenbarung geahnete, von dem Christen aber geglaubte Einheit des Erkennens und Seyns. Wer die speculativen Grundideen des Christenthumes kennt, wird sich nicht leicht gefallen lassen, das,

*) S. Lampe p. 560., der darüber den Alex. Morus tadelt mit Recht, den Chrysostomus aber mit Unrecht, der zu dieser Stelle das Symbol der Taufe nur so erwähnt: ἐὰν μὴ μετάσχῃς πνεύματος τοῦ ἁγιου τοῦ λουτροῦ παλιγγενεσίας u. s. w.

was jene bildlichen Redeweisen der Schrift verknüpfen, oder was sie von der ewigen Einheit des Denkens und Seyns im Bilde andeuten, durch Umwandlungen des bedeutsamen Bildes in Abstractionen und abstracte Gegensätze zerrissen und zerstreuet zu sehen. Durch ein solches den höhern Gesetzen der wahrhaftigen Hermeneutik widerstreitendes Verfahren wird nicht nur der nationelle Sprachcharakter des N. T. verletzt, sondern, was viel schlimmer ist, die nur in Bildern und Symbolen erkennbaren wesentlichen Grundbegriffe des Christenthums werden am Ende gänzlich entstellt und vernichtet. Ueberall, selbst da, wo sich uns das Verständniß der tieferen charakteristischen Ideen des N. T. fast aufzwingt, finden wir in den Commentarien der neueren Zeit Verwüstungen und Versündungen, die jener breite Strom der Populärinterpretation angerichtet hat. So können wir, was die βασιλεία τ. θ. ihrem Wesen nach sey, kaum wieder erkennen in den erklärenden Worten Kuinöls: Ex mente Christi h. v. significat beneficia et commoda omnia, quae Christi sectatoribus cum in hac, tum in altera vita contingunt. Warum hat denn Kuinöl, da er offenbar mit Knapp Worten redet, was dieser wohlbedächtig hinzufügt, die jura — praemia, endlich die officia und den cultus deo atque Christo praestandus ausgelassen? — Johannes gebraucht den Ausdruck nur zwey Mahl in seinem Evangelium, (denn 18, 36. stehet ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ drey Mahl hintereinander,) während die drey ersten Evangelien von der βασιλεία τ. θ. oder τῶν οὐρανῶν fast auf allen Blättern reden. *) Schon längst ist der Ursprung dieses Ausdrucks in den prophetischen Stellen A. T. wie Daniel 7, 13. 14. u. a. der Art nachgewiesen worden. **) Nur hat man gewöhnlich dabey vergessen, daß die Pro-

*) In den Briefen des Joh. kommt der Ausdruck nicht vor; nur in der Apokalypse unzählige Mahle. Dadurch wird er aber noch nicht Johanneisch.

**) C. Schoettgen de regno coelorum in Hor. Hebr. p. 1187. f.

pheten denſelben gewählt haben, weil ſie nur ſo Weſen und Form und den geſchichtlichen Zuſammenhang des erwarteten Heiles richtig bezeichnen konnten. Die Moſaiſche Theokratie ſtellt das Verhältniß des Göttlichen zum Menſchlichen auf eine Weiſe dar, wie kein Volk des Alterthums es gefaßt hat; die Propheten bedienen ſich dieſes Ausdruckes nicht, als eines weſenloſen Bildes, nicht aus poetiſcher Luſt, ſo wenig, als ſie von dem Meſſias, dem Könige Iſraels bloß des poetiſchen Glanzes wegen reden; Jeſus kam, um, wie er Geſetz und Propheten erfüllte, ſo auch alle ſolche weſenhaften Ausdrücke und Symbole der alten Zeit, nicht auszuleeren und in eitle, leere Begriffe zu verwandeln, ſondern recht eigentlich zu erfüllen mit dem neuen Geiſt, der das darin angedeutete Weſen erhöhen und verklären ſollte. Bedenken wir dieß, wie kann uns genügen, was die Lateiniſchen Worte Kuinöls ſagen! Nur wenn wir das Bild des Gottesreiches feſthalten, und in demſelben den weſentlichen Begriff, der nur bildlich gefaßt werden konnte, enthüllt ſich uns allmählich die eigenthümliche Idee des Chriſtenthumes von dem Verhältniß Gottes zu den Menſchen, der Gemeinſchaft beyder in der neuen Heilsordnung Chriſti. Gerade die Idee der neuen Gemeinſchaft, κοινωνία, welche ſtatt der alten Naturbaſis, auf dem neuen ethiſchen Fundament eines göttlichen neugeoffenbarten Geſetzes und Rechtes ruhet und wurzelt, und in welcher die Verſöhnung und Vereinigung Himmels und der Erde angedeutet iſt, — ſie iſt ſo weſentlich nur in dem Bilde des Gottesreiches auf Erden erkennbar, daß jeder Verſuch, hier Form und Inhalt, Bild und Begriff zu ſcheiden, Weſentliches in der Rede Chriſti verletzt, verbirgt und vertilgt. *) Die theo-

*) Nur andeuten können wir, wie viel es für die richtige homiletiſche Behandlung der heil. Schrift austrägt, wenn die gelehrte Schriftforſchung die Bilder und Symbole der Bibel in ihrem innern, weſentlichen Sinn und Zuſammenhang auslegt und feſthält. Nachdem man den Weg der Väter in unſrer Kirche

logische Sprache der neueren Zeit hat für den kanonischen Ausdruck des Gottesreiches den Ausdruck der Kirche gewählt, aber sie muß doch gestehen, daß derselbige die Fülle des biblischen Wortes nicht erschöpft. Denn nur da, wo die unsichtbare und sichtbare Kirche ohne Verwirrung des Himmlischen und Irdischen wahrhaft Eins ist, findet die Idee des Gottesreiches einen reinen Platz, und es ist auch hier unverkennbar, daß, lassen wir uns das neutestamentliche Symbol rauben, wir leicht in Gefahr sind, auch in dem systematischen Zusammenhange und der Fortbildung der kanonischen Idee der Kirche Wesentliches zu verlieren. *)

Ueber V. 4. hat Knapp genügend gesprochen; über den Zusammenhang, den Ton und Sinn der Frage kann dem Obigen zu Folge kein Zweifel mehr Statt haben.

In der Antwort Christi V. 5., namentlich in der Wie-

---

auch in diesem Stück verlassen und allerley Abwege betreten ist, wie viel hat man dem tieferen Verständniß der Grundlehren des Christenthumes unter dem Volke eben dadurch geschadet, daß man von dem seichten Fluß der gelehrten Exegese, welche allen heiligen Symbolen und Bildern den Krieg einer hohlen Grammatik und Philosophie angekündigt, fortgetrieben, auch auf der Kanzel versuchen wollte, die bilderreiche Sprache der Schrift durch die abstracte Sprache der neueren Zeit zu verdrängen. Wesentliche Lehren des Christenthums sind dadurch dem Volk aus Auge, Ohr und Herz gerückt und entwendet worden. Gerade die Bilderſprache der N. T., in der, wie die Hermeneutik nachzuweisen hat, die Grundidee des Christl. Glaubens allein erzeugt und dargestellt werden konnten, ist auch für das Volk die verständlichste, erhebendste und lichtvollste. — Wohin der Irrthum jener seichten, bilderstürmenden Exegese führte, — lehrt uns die neue geistliche Liederdichtung, die, nachdem sie mehr den nüchternen Commentarien, als der heil. Schrift gefolgt ist, sich nicht nur ihres poetischen Schmuckes, sondern auch der höchsten und wesenhaftesten Lehren Christi beraubt hat. — Sagte doch einst ein nicht unberühmter Lehrer der Homiletik, zugleich Mystiker in jener entstellenden Exegese, zu einem Freunde, der von dem Erlöser, dem Versöhner in seiner Predigt gesprochen hatte, — „es sey nicht gut, auf der Kanzel dergleichen veraltete Jüdische Ausdrücke zu gebrauchen, das Volk fasse sie nicht, sie seyen zu bildlich, mystisch, und im Grunde auch nicht wahr." —

*) Oder ist etwa das Wort Kirche nur ein wesenloses Bild, wie Einige meinen? der Jammer der Kirchen schreiet laut und klagt gegen jene Bilderstürmer mit Recht.

derholung des V. 3. Gesagten, hat mich von jeher die schonende Sanftmuth des Herrn, der das zerstoßene Rohr nicht zerbricht und das glimmende Docht nicht auslöscht, erkannt und bewundert. Warum aber hat man die Lehrweisheit Christi in dem Zusatz ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος — weniger beachtet? Oder irren wir uns, wenn wir behaupten, daß diese Worte das dunkle ἄνωθεν γεννηθῆναι V. 3., indem sie es in seine beyden Grundbegriffe auflösen, klar und verständlich machen sollen? Offenbar ist das γεννηθῆναι ἐξ ὕδατος ein dem Nikodemus bekannter und faßlicher symbolischer Ausdruck, und wohl darauf berechnet, in der Seele des sich allmählich Demüthigenden die Vorstellungen und Ahnungen zu wecken, an welche der Herr das tiefere und vollere Verstehen des Höchsten in seiner Rede, des ἐκ πνεύματος γεννηθῆναι, anzuknüpfen gedächte. Wird nicht so auch klarer, warum Christus im Fortgang des Gespräches das lichtere und gleichsam nur helfende und vorbereitende ἐξ ὕδατος fallen läßt und nur das schwierige ἐκ πνεύματος, worauf in der Idee der Christlichen Wiedergeburt Alles ankommt, erklärend erfolgt?

Welche Gegensätze in den beyden symbolischen Ausdrücken, dem ὕδωρ und dem πνεῦμα, liegen, haben wir in der Rede des Täufers über die höhere Würde und das höhere Amt Christi bereits erörtert. *) Wie aber vereinigen sich nun beyde Ausdrücke in dem ἄνωθεν γεννηθῆναι? Sind sie beyde gleich wesentlich, um den vollen Begriff der Wiedergeburt zu bezeichnen? Daß das Wasser Symbol der Buße sey und das erste wesentliche Stück der Wiedergeburt bedeute, leuchtet ein. Von der Taufe, als solcher, weder von der Johanneischen, noch von der Christlichen, kann hier die Rede nicht seyn, Jesus spricht ja hier gerade von dem Wesen, dem Inhalt der Taufe. Aus dem Gegensatz, den Johannes der Täufer zwischen

*) Siehe S. 453.

sich, dem mit Wasser taufenden, und Jesu, der mit dem Geist taufen werde, Cap. 1, 26. 33. gemacht hat, geht deutlich hervor, daß die μετάνοια, weil sie, dem Wasser, ihrem Symbol, gleich, nur reinigt, vorbereitet und empfänglich macht, auch das Wesen und den vollen Umfang der neuen Geburt, des neuen Christlichen Lebens nicht zu bezeichnen vermag. Die neue, wesentliche Kraft, welche aus Gott ausströmend, das neue Leben im Menschen schafft, und allein schaffen kann und muß, weil der Mensch, sey er auch noch so rein, dasselbige in sich selbst zu wirken nicht vermag, — sie kann, was sie sey, wo und wie sie entspringe, nur in dem Symbol des πνεῦμα, des πνεῦμα ἅγιον, vollständig bedeutet und erkannt werden. Diese neue Gottesкraft aber, die, seit sich in der Taufe Christi der Himmel über ihm aufthat, um fortan ewig geöffnet zu bleiben über dem Menschensohn und seinem Bruder, in voller Fülle sich ergossen hat, um das Reich Gottes und Jesu Christi auf Erden zu gründen, zu mehren und zu vollenden, — kann sich nur in die Seelen derer herablassen, nur in denen bleiben, wohnen, und sie überfluthend erfüllen und untertauchen in sich selber, welche sich durch das reinigende Bad der Buße zuvor gereinigt, empfänglich und würdig gemacht haben, den hohen Gast aufzunehmen und zu behalten. Heißt es doch schon Buch der W. 1, 4. 5. 7. „Der Geist der Weisheit fliehet die sündenvolle Seele.“ Wie nun das πνεῦμα ohne die μετάνοια nicht verliehen wird, ja, wo diese fehlt, gar nicht erscheinen kann, so auch ist ohne die neue Gottesкraft die Buße unvollkommen und eitel, und muß ohne den Sonnenschein des göttlichen Geistes als eine bloße Naturregung des menschlichen Gemüthes nothwendig vergehen, als wäre sie nicht gewesen. Dieser innere, unzerreißbare Zusammenhang zwischen dem, was das ὕδωρ und dem, was das πνεῦμα bezeichnet, den Knapp durch die Auflösung in die dreyfache, freylich wohl verbundene: spiritus divinus, fides, baptisma, unklar gemacht und seiner ursprünglichen

Einfachheit beraubt hat, ist in dem ἐὰν μὴ γεννηθῇ τις V. 3. so angedeutet, daß nur, wenn das eine das andere unterstützt und vollendet, die Wiedergeburt des Menschen für das Gottesreich vollkommen ist. Das Symbol der Geburt, das hier, V. 5., wieder aufgenommen ist und ohne alle Härte des Bildes gebraucht wird, weil selbst in der natürlichen Geburt die beyden Bestandtheile des Wassers und der Luft, als wirkende Elemente gedacht werden, knüpft jenen Zusammenhang natürlich und leicht.

In den erklärenden Worten, V. 6., wird aus dem Gegensatze zwischen σὰρξ und πνεῦμα klar, daß Jesus in der Wiedergeburt das neue Leben aus der göttlichen Kraft als das herrschende Princip ansieht, dem die μετάγνοια untergeordnet, ja in dem sie schon begriffen ist, als integrirender Theil des Ganzen, welches erst durch das πνεῦμα sein eigenthümliches Wesen erhält.

Um den Gegensatz der Worte τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς, σὰρξ ἐστι· καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος, πνεῦμα ἐστι, — zu verstehen und wie er sich zu dem V. 5. Gesagten verhalte, ist nicht nöthig, das Neutrum τὸ γεγεννημένον in das Masculinum zu verwandeln. Knapp, der dieß thut, sagt, es die Genera zu versetzen sey Johanneische Weise (mos Joanneus); und daß man hier Recht habe, statt des Neutrums das Masculinum zu setzen, gehe aus V. 8. hervor. — Eine solche Johanneische Weise finden wir nirgends und auch hier nicht; wohl aber haben wir bemerkt, daß, wo Johannes in Fällen, wie hier, das Neutrum gebraucht, dieß seinen guten Grund darin hat, daß das allgemein und unbestimmt Gesagte meist neutraliter ausgedrückt wird, das bestimmtere, besondere und hinweisende aber, wie V. 8. in der Form des Masculinums; eine Weise, die auch Paulus befolgt, ja jeder wohl scheidende Schriftsteller. Im vorliegenden Falle können wir uns jene Enallage der Geschlechter um so weniger gefallen lassen, weil, hätte Johannes ὁ γεγεννημένος u. s. w. geschrieben, der ganze Satz

sich, dem mit Wasser taufenden, und Jesu, der mit dem Geist taufen werde, Cap. 1, 26. 33. gemacht hat, geht deutlich hervor, daß die μετάνοια, weil sie, dem Wasser, ihrem Symbol, gleich, nur reinigt, vorbereitet und empfänglich macht, auch das Wesen und den vollen Umfang der neuen Geburt, des neuen Christlichen Lebens nicht zu bezeichnen vermag. Die neue, wesentliche Kraft, welche aus Gott ausströmend, das neue Leben im Menschen schafft, und allein schaffen kann und muß, weil der Mensch, sey er auch noch so rein, dasselbige in sich selbst zu wirken nicht vermag, — sie kann, was sie sey, wo und wie sie entspringe, nur in dem Symbol des πνεῦμα, des πνεῦμα ἅγιον, vollständig bedeutet und erkannt werden. Diese neue Gotteskraft aber, die, seit sich in der Taufe Christi der Himmel über ihm aufthat, um fortan ewig geöffnet zu bleiben über dem Menschensohn und seinen Brüdern, in voller Fülle sich ergossen hat, um das Reich Gottes und Jesu Christi auf Erden zu gründen, zu mehren und zu vollenden, — kann sich nur in die Seelen derer herabsenken, nur in denen bleiben, wohnen, und sie überfluthend erfüllen und untertauchen in sich selber, welche sich durch das reinigende Bad der Buße zuvor gereinigt, empfänglich und würdig gemacht haben, den hohen Gast aufzunehmen und zu behalten. Heißt es doch schon Buch der W. 1, 4. 5. „Der Geist der Weisheit fliehet die sündevolle Seele.“ Wie nun das πνεῦμα ohne die μετάνοια nicht verliehen wird, ja, wo diese fehlt, gar nicht erscheinen kann, so auch ist ohne die neue Gotteskraft die Buße unvollkommen und eitel, und muß ohne den Sonnenschein des göttlichen Geistes als eine bloße Naturregung des menschlichen Gemüthes nothwendig vergehen, als wäre sie nicht gewesen. Dieser innere, unzerreißbare Zusammenhang zwischen dem, was das ὕδωρ und dem, was das πνεῦμα bezeichnet, den Knapp durch die Auflösung in das dreyfache, freylich wohl verbundene: spiritus divinus, fides, baptisma, unklar gemacht und seiner ursprünglichen

Einfachheit beraubt hat, ist in dem ἐὰν μὴ τις γεννηθῇ κτλ. V. 3. so angedeutet, daß nur, wenn das eine das andere unterstützt und vollendet, die Wiedergeburt des Menschen für das Gottesreich vollkommen ist. Das Symbol der Geburt, das hier, V. 5., wieder aufgenommen ist und ohne alle Härte des Bildes gebraucht wird, weil selbst in der natürlichen Geburt die beyden Bestandtheile des Wassers und der Luft, als wirkende Elemente gedacht werden, knüpft jenen Zusammenhang natürlich und leicht. In den erklärenden Worten, V. 6., wird aus dem Gegensatzen zwischen σὰρξ und πνεῦμα klar, daß Jesus in der Wiedergeburt das neue Leben aus der göttlichen Kraft als das herrschende Princip ansieht, dem die μετάνοια untergeordnet, ja in dem sie schon begriffen ist, als integrirender Theil des Ganzen, welches erst durch das πνεῦμα sein eigenthümliches Wesen erhält.

Um den Gegensatz der Worter τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς, σὰρξ ἐστι· καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος, πνεῦμα ἐστι, — zu verstehen und wie er sich zu dem V. 5. Gesagten verhalte, ist nicht nöthig, das Neutrum τὸ γεγεννημένον in das Masculinum zu verwandeln. Knapp, der dieß thut, sagt, es die Genera zu versetzen sey Johanneische Weise (mos Joannaeus); und daß man hier Recht habe, statt des Neutrums das Masculinum zu setzen, gehe aus V. 8. hervor. — Eine solche Johanneische Weise finden wir nirgends und auch hier nicht; wohl aber haben wir bemerkt, daß, wo Johannes in Fällen, wie hier, das Neutrum gebraucht, dieß seinen guten Grund darin hat, daß das allgemein und unbestimmt Gesagte meist neutraliter ausgedrückt wird, das bestimmtere, besondere und hinweisende aber, wie V. 8. in der Form des Masculinums; eine Weise, die auch Paulus befolgt, ja jeder wohl scheidende Schriftsteller. Im vorliegenden Falle können wir uns jene Enallage der Geschlechter um so weniger gefallen lassen, weil, hätte Joh. ὁ γεγεννημένος u. s. w. geschrieben, der ganze Satz

seine natürliche Stellung, nach der er, was V. 5. gesagt ist, durch eine allgemeine Bemerkung erklären und erläutern soll, unschwendig verkehren müste. Die allgemeine Bemerkung aber in diesem Satze ist keine andere, als die, daß jede Kraft ihrer Wirkung gleich und ähnlich sey und über ihre Natur hinaus nichts hervorzubringen vermöge. Das Beyspiel, wenn diese allgemeine Bemerkung klar und deutlich gemacht wird, deutet die Anwendung des Allgemeinen auf das Besondere auf's beste an. Wer sieht nicht in dem τὸ γεγεν. ἐκ σαρκὸς, — die offenbare Anspielung auf die unverständige Rede des Nikodemus? Diese Beziehung ist um so passender, da sie die bloße Naturansicht des Nikodemus, der nach Jüdischem Wahn von der natürlichen Geburt Alles empfangen zu haben glaubte, sobald sie Bürgerstraft des neuen Reiches bestimmt werde, durch den klaren und unwidersprechlichen Satz dieses Wortes gänzlich aufhebt und vernichtet.

Der Gegensatz zwischen σὰρξ und πνεῦμα wird durch die Bemerkung klarer, daß die neuest. Schriftsteller aus dem Griech. Sprachschatz ein Wort aufgenommen haben, wodurch sie alle Gegensätze zwischen Körper und Geist innerhalb des bloß menschlichen Daseyns vollkommen auszudrücken vermögen, — wir meinen das Wort ψυχὴ. Dadurch ist jener ursprünglich rein Hebr. Gegensatz zwischen σὰρξ und πνεῦμα zugleich deutlicher und bestimmter geworden. Knapp hat die alt- und neutest. Bedeutungen von σὰρξ so erörtert, daß wir nur darauf verweisen können. In der Anwendung aber der Hauptbegriffe jenes Wortes auf die vorliegende Stelle müssen wir tadeln, daß das absichtlich ganz allgemein gesagte τὸ γεγεννημένον ἐκ σαρκὸς von Knapp viel zu speziell gefaßt ist. Nicht ist hier die Rede von dem Menschen in seiner einer persönlichen Beziehung, sondern von dem Menschlichen überhaupt, so fern es im Gegensatz gegen das Göttliche überhaupt, mit dem irdisch Schwachen, Hinfälligen, Unreinen und Sündhaften zusammenfällt. Auch sieht πνεῦμα, obwohl der

Zusatz τ. θεοῦ durchaus unentbehrlich ist, nicht für θεὸς, oder θεῖος, sondern ganz allgemein bezeichnet es die zunächst ohne alle Persönlichkeit gedachte göttliche Kraft, wofür eben das πνεῦμα (vergl. V. 8.) das entsprechendste Symbol ist. Und so können wir auch, der erklärenden Parallelen und Synonymen ungeachtet, durchaus nicht zugeben, daß die Worte σὰρξ ἐστι und πνεῦμα ἐστι nach Knapps Auslegung in die Formeln σαρκικὸς ἐστι, πνευματικὸς ἐστι, welche der Rede eine ganz andere Richtung geben, aufgelös't werden. Desto bereitwilliger aber sind wir, Alles was jener ehrwürdige Theolog zur Erklärung des echt Christlichen Satzes τὸ γεγεννημένον ἐκ σαρκὸς σὰρξ ἐστι, — in dogmatischer Hinsicht gesagt hat, lobend zu unterschreiben.

Daß vor den Worten μὴ θαυμάσῃς u. s. w. eine Pause gedacht werden müsse, oder wenigstens, damit das Gespräch in seiner vollen Lebendigkeit recht anschaulich werde, irgend ein redendes Zeichen des Nikodemus, daß er auch jetzt noch nicht klar erkenne, was der Herr wolle, — dieß und dem Aehnliches geben wir nicht nur gern zu, sondern bitten auch einen jeden Leser des Gesprächs, so viel zwischen den Zeilen zu lesen, als ihm irgend beliebt. Indem aber Christus den zweifelnden, bedenklichen Nikod. auf das V. 3. Gesagte zurückweis't, (ὅτι εἶπόν σοι: Δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι ἄνωθεν.) — und ihm in der bestimmteren Anrede σοί und ὑμᾶς näher rückt, scheint es da nicht, er habe geglaubt, durch den Satz V. 6. mit seiner Erklärung zu Ende gekommen zu seyn? Deutet nicht das folgende V. 8. darauf hin, daß der Herr bey Nikodemus den Wortverstand des Gesagten voraussetzend, nur den Mangel an Einsicht in die Sache selbst, und den Zweifel in ihm wahrnimmt, den das vorwitzige Fragen nach dem πῶς so leicht hervorbringt in demüthlosen Gemüthern? Die Gleichnißrede von dem Winde, dem sinnlichen Symbol des göttlichen Geistes, soll den Zweifel lösen, und der Frage V. 9. zuvorkommen. Was aber soll sie durch ihre

sinnliche Verhüllung dem annoch befangenen Sinn des Meisters in Israel andeuten und enthüllen? „Wie Du des Windes verborgenen Ursprung, sein unerkanntes, endloses Ziel, der freyen Bewegung Gesetz und Maaß vergebens zu erforschen, zu begreifen trachtest, — das Sausen desselben aber vernimmst, und seines Daseyns Kraft erfährst: eben so, obwohl Du des göttlichen Geistes Ursprung, von wannen er kommt, wohin er fährt, wie er wirkt und nach welchem Gesetz, — nicht erkennst und nicht begreifst, — dennoch ist wahr und der lebendigen That und Erfahrung unmittelbar gewiß, daß er sey, jener ewige Geist, der die neue Geburt schafft, im tiefen Geheimniß des freyen göttlichen Waltens." Zweyerley also will der Herr dem zweifelnden Nikod. zur Regel geben in Beziehung auf die Wiedergeburt, einmahl, daß Unbegreiflichkeit und Unerkennbarkeit des Ursprungs, der Art und Weise, wie das Göttliche im Menschen entstehe und wirke, kein Grund sey des Zweifels, sondern ein Sporn des Glaubens, dann aber auch, daß, woran das menschliche Wissen zweifle, des Lebens unmittelbare Erfahrung und Leiden und demuthsvolles Vernehmen des Göttlichen völlig gewiß mache.

Wiewohl wir nun in der Darstellung der Grundgedanken der Parabel von Knapps Entfaltung des Zusammenhanges etwas abweichen, so müssen wir doch, was dieser Exeget darüber gesagt hat, unsern Lesern ganz besonders empfehlen, daneben aber auch die ältere Auslegung des Chrysostomus *), deren vollen Genuß wir keinem Liebhaber geistvoller, homiletischer Behandlungen durch Ersparniß der Mühe rauben wollen. Von solchen älteren Exegesen gilt nicht, was von so vielen: legimus aliqua, ne legantur.

Den Streit der Auslegungen über die Bedeutung des πνεῦμα in dieser Stelle unter Alten und Neueren haben

Wolf, Lampe und Knapp litterarisch verzeichnet und längst entschieden, so daß weder des Origenes und Augustin wunderliche Art, unter πνεῦμα hier den heiligen Geist zu verstehen, noch des Maldonatus völlig grundlose Behauptung, es bedeute den Geist des Menschen, irgend Freunde und Vertheidiger mehr findet. Die kurze Hindeutung des Chrysostomus auf das τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις, und die Bemerkung Knapps, daß das οὕτως — — die Vergleichung des Sinnlichen und Uebersinnlichen klar andeute, reichen hin, das Richtige zu finden und festzuhalten. Ueber den Sprachgebrauch des Wortes πνεῦμα für ἄνεμος, und warum hier jenes, nicht dieses gewählt sey, so wie über die φωνὴ des Windes, hat schon Knapp aus: selbst den Observationen das Beste ausgewählt, und wir verweisen ausdrücklich darauf, um uns unnütze Wiederholungen zu ersparen. Nur eine Stelle, die Lampe bey dieser Gelegenheit aus Seneka *) anführt, möchten wir zu Gunsten weiterer Andeutungen nicht gern vergessen lassen. Seneka sagt nemlich: Spiritum a vento motus separat; cetera mentior enim, spiritus ventus est, invicem spiritus leviter fluentis aër. Im Griechischen scheint ein ähnlicher Unterschied zwischen πν. und ἄνεμος obzuwalten, wogegen selbst das lat. animus (ἄνεμος) nicht spricht. Im Hebr. ist רוח ursprünglich auch nur von dem sanftwehenden Zuge der Luft gebraucht worden. **) Wir leugnen nicht, daß uns dabey vorzüglich darum zu thun ist, die symbolische Sprache dieser Stelle verständlicher und ausdrucksvoller zu machen durch Erinnerung an den sanften Taubenflug des Geistes in der Taufe Johannis, und durch Vergleichung der Worte u. τ. φωνὴν αὐτ. ἀκούεις — mit der merkwürdigen Stelle 1 Könige 19, 12. und dem bedeutungsvollen Worte: קול דממה דקה, — der

*) Quaestiones V, 13.

**) Selbst 1 Könige 19, 11. spricht nicht dagegen, denn es

Stimme eines zarten Flüsterns, vor der, als der Gegenwart Gottes, Elia sein Antlitz verhüllte.

Es ist eine alte Bemerkung, daß Nikodemus durch Mangel an Demuth und eitle Lust des Wissens zu glauben und zu verstehen gehindert wurde. Immer noch fehlte dem Meister in Israel die hohe Einfalt des Gemüthes, welche dem göttlichen Worte glaubt, um es zu verstehen, nicht verstehen will, um zu glauben. Als hätte er das klare Gleichniß nicht gehört, und immer noch im Zweifel an der Wiedergeburt und ihrer Nothwendigkeit unter den Juden, den geborenen Bürgern des göttlichen Reiches, verharrend, fragt er dringender und ernsthafter: πῶς δύναται ταῦτα γενέσθαι;

Da nun Christus in dieser Frage den Stolz des Jüdischen Wissens, zumahl den Pharisäischen Dünkel, in göttlichen Dingen wohl bewandert zu seyn, erkennt, — faßt er den Meister in Israel so, daß er beschämt fortan schweigt, und in seiner sichtlichen Beschämung allmählich den empfänglichen Boden der Demuth gewinnt, in welchen nun der Herr den Saamen tieferer Belehrung nicht ohne Gewinn einer edlen Seele ausstreuet.

Des Meisters Stolz und Widerspenstigkeit war um so weniger zu ertragen, da er zum Glauben bereit zu dem göttlichen Lehrer gekommen zu seyn schien. Deßhalb hält ihm Jesus im Folgenden zunächst entgegen das göttliche Ansehn seiner Worte, — und nicht der seinigen allein, sondern der göttlichen Rede überhaupt, welche Gott durch den Mund der Propheten u. s. w. zu den Menschen redet. Mit Recht macht K. aufmerksam auf die Pluralform V. 11: ὃ οἴδαμεν, λαλοῦμεν u. s. w., von der die Singularform, λέγω σοι, — und V. 12: εἰ τὰ ἐπίγεια εἶπον ὑμῖν u. s. w. wohl zu unterscheiden sey; er vermuthet nicht mit Unrecht, in dem οἴδαμεν und εωράκαμεν, μαρτυροῦμεν deute Jesus auf den Täufer und dessen göttliches Zeugniß. Ueber das Wort μαρτυρεῖν und μαρτυρία ist oben

zu 1, 6. 7. schon so viel gesagt worden, daß man wohl sieht, Knapps Erklärung, λαλειν und μαρτυ heiße beydes lehren, sey der unsrige nicht. Wir haben uns gewöhnt, die neutest. Synonyma schärfer zu fassen; und so können wir auch das Wort μαρτυρειν, das hier nicht ohne Bedeutung mit dem εωρακαμεν, womit es gewöhnlich zusammensteht, verbunden ist, nicht vom Lehren schlechthin verstehen, sondern strenger von dem Bezeugen des Geschaueten. So gefaßt enthüllt uns dieses Wort eine charakteristische Eigenthümlichkeit der Christlichen Lehre, die in ihrem Wesen (aber es ist das Höchste) nur ein Bezeugen ist des Gehörten und Geschaueten, kurz des Geschichtlichen, Geoffenbarten. In diesem Sinn muß der ganze Satz V. 10. ausgelegt werden: Jesus will darin offenbar den Begriff des göttlichen Gesandten, seiner Glaubwürdigkeit und seines geschichtlichen Ansehns enthüllen. Eben darum möchten wir in den Ausdrücken, οἴδαμεν und εωρακαμεν, zwar die Synonymie nicht verkennen, aber das Unterscheidende des durch sein Symbol ausgezeichneten εωρακαμεν nicht gern unterdrücken lassen. Denn überall, wo dieses vorkommt, von der Erkenntniß Christi gebraucht, soll es nicht nur das Schauen des Ganzen andeuten, worauf das Wissen des Einzelnen beruht, sondern auch eben dadurch die Klarheit und Gewißheit des Wissens, weil der irdische Sinn des Gesichtes unter allen am meisten das Ganze und das Ganze am gewissesten und deutlichsten vernimmt.

Wenn schon V. 11. den stolzen Meister und seine Genossen, οἱ λαμβανοντες, beschämen mußte, wie viel mehr noch V. 12., wo Christus, wie uns vom Folgenden klar wird, einen Unterschied macht zwischen den leichteren unterscheidenden Lehren des neuen Reiches, zwischen den irdischen und himmlischen Mysterien desselben. Abgesehen von dem Einzelnen in dem vorliegenden Verse, mit der philologischen Erörterung desselben, so finden

schon der Zusammenhang des ganzen Gesprächs darauf führen, was unter dem ἐπίγεια und dem ἐπουράνια im Gegensatz gegen einander hier zu verstehen sey. Denn von zwey Hauptmysterien des Reiches Gottes, die genau mit einander zusammenhängen, spricht Christus, zuerst von der Wiedergeburt, dann aber V. 14. ff. von der Erlösung durch Christum, worauf sich dann natürlich die Rede über das Gericht anknüpft. Nun ist klar, die Wiedergeburt geschieht auf der Erde, innerhalb der irdischen Geschichte; auch findet sie, wie ein geistvoller Mann sagt, im Irdischen ihre Aehnlichkeit, ihr vollkommenes Symbol. Chrysostomus sagt ungefähr dasselbe, Faßt das ἐπίγειον aber zu eng von der Taufe, besser Origenes, der es nimmt, wie wir. — Die Erlösung durch Christum aber, ihrem irdischen Elemente nach, damahls noch nicht vollbracht, ist in ihrem Wesen das höchste Mysterium des Gottesreiches, der Mittelpunct und Quell des Christenthums; Anfang, Mitte und Ende derselben, (wie reden menschlich,) liegt im Himmel, in dem dunklen Schooß der göttlichen Liebe, in dem ewigen Rathschluß Gottes, in dem dunkelsten Geheimniß der Menschwerdung Christi, des Sohnes Gottes, — selbst den Engeln ein Geheimniß, die es einzuschauen gelüstet, 1. Petri 1, 12. Die Wiedergeburt, was sie sey, selbst in ihrem wundervollen Element, kann der Mensch durch Thun und Erfahrung erkennen; wie hoch es auch sey, es ist doch nur am Saum, in margine coeli, am Rand des Himmels, wie Bengel sehr schön für Gelehrte unverständlich gesagt, — selbst ein Weiser in Israel sollte und konnte es wissen. Der Erlösung aber strebt menschliches Thun und Stimme vergebens nach; ohne unser Zuthun ist sie geschehen, auch nur dem Glauben, der in den Himmel steigt, ist es möglich, sie uns anzueignen.

Jesus hatte bis dahin von der Wiedergeburt gesprochen, worauf anders soll man das ἐπίγεια beziehen

hen? Wie Beza und Grotius in der Auslegung dieses Wortes geirret, wenn sie dasselbe von den irdischen Gleichnissen, dem Winde und der natürlichen Geburt verstanden, zeigt schon Lampe; derselbe erinnert auch nicht ungeschickt an die Worte Buch d. W. 9, 16. *καὶ μόλις ἐπαίζομεν τὰ ἐπὶ γῆς.* — Knapp hat den Sprachgebrauch dieser Stelle gründlich erörtert. — Die *ἐπουράνια*, zu denen V. 13. einleitet, werden V. 14. erst symbolisch, dann in einen Begriffen, angedeutet, es sind die Mysterien der Erlösung, wie schon Bengel sehr richtig und kurz gesagt hat: quae sunt in coelo adhuc abscondita, mysterium redemtionis omnium hominum; seu *σωτηρία* hominum longe angustiori sensu. Auch hier verweisen wir auf Knapps linguistische Erörterungen dieser Stelle.

Weil der Zusammenhang von V. 13. mit V. 12. und die bildliche Sprache der Worte *καὶ οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν*, — nicht richtig gefaßt worden ist, so haben vorzüglich ältere Ausleger in diesem Verse allerley Abentheuerlichkeiten versucht, über welche, nachdem die Willkühr eine ziemliche Anzahl derselben hervorgebracht hatte, unter den darin verwickelten Exegeten mehr Streit ist, als über den ursprünglichen Sinn der einfachen Textesworte. Lampe hat eine große Anzahl der abentheuerlichsten Auslegungen *) gesammelt und bestritten, am Ende aber selbst keine bes-

*) Die wunderlichste von allen ist die Socinianische. Socinian sentiunt, sagt Lampe, Christum post suam in terra nativitatem ante coeptam evangelii praedicationem adscendisse in coelum, ibique per aliquod tempus commoratum fuisse, ut rerum coelestium ubertima cognitione imbueretur. Die Häupter der Socinianischen Exegese streiten sich über die genauere Zeitbestimmung dieser Himmelfahrt. Lampe bemerkt dagegen, noch mit Behutsamkeit, quod commentum est *ἀγύμναστον* et *ἀντίγραφον*; wir wünschen dabey vorzüglich darauf aufmerksam zu machen, mit welchen Fabeleyen sich am Ende die Socinianische Verwerfung und Ausleerung wesenhafter Symbole des N. T. sträft.

sehr gegeben, als hier, daß die Worte, ἀναβέβηκεν εἰς τ. οὐρ. von Christo, dem Sohne Gottes, gesagt, die Himmelfahrt bezeichnen. Dem sonst bedächtigen Lampe ist dieser Irrthum, worauf er besteht, um so höher anzurechnen, da er dies gewöhnliche Auskunftsmittel der Vertheidiger dieser Auslegung, das schwierige Präteritum in ein Futurum zu verwandeln, oder demselbigen durch ein potest zu helfen, verschmähet und mit den sonst ganz richtigen Worten abweist: non ita facile ad enallagen in stylo spiritus sancti provolandum est. Er hilft sich am Ende auf eine wunderliche Art dadurch, daß er Alles unter einander wirrend in dem Gebrauch des Präteritums hier und V. 14. 16. 18. εγω. irgend eine Absicht sieht, die er nicht genauer angiebt, — weil er sie selbst nicht ergründen kann. Semler sagt von solchen und ähnlichen Auslegungen in dieser Stelle mit Recht: ego fateor me talia minus intelligere, quam textum. — Knapp hat die bildliche Redeweise — ἀναβαίνειν εἰς τ. οὐρ. nicht nur in der oft angezogenen Abhandlung, sondern auch in einer spätern über Röm. 10, 6. *) aus dem Sprachgebrauch der alten Welt so gut und vollständig erörtert, daß Andern kein Zweifel und uns kein Zusatz mehr übrig bleibt. Jesus bekennt in diesen Worten aufs deutlichste, daß Er der Messias sey, und daß er, weil aus des Vaters Schooß zu uns herabgestiegen, allein des Himmels tiefstes Geheimniß durchschaue und wisse. Die Schlußworte des Prologs, die in diesem und ähnlichen

*) Diatribe in locum ex epist. ad Romanos X, 4—11. Halae 1806. 4; das letzte akademische Programm des vortrefflichen Exegeten, das vereinzelt sich leicht verlieren möchte, — Seite 9. ff. Warum erneuert man auf den Universitäten die Sitte der Väter nicht wieder, durch Festprogramme so würdigen Abhandlungen Anlaß, Ursprung und wahrhaft kirchliche Form zu geben? Die neueren Universitäten sollten diesem frommen Brauch eine neue Seele geben, die alten ihn festhalten aus Pietät.

Aussprüchen Christi ihre Würzel haben, geben der dunklen Stelle ein erwünschtes Licht.

Knapp hat in der Erklärung der schwierigen Worte: ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ unentschieden gelassen, wie das ὢν in grammatischer Hinsicht zu nehmen sey. Aus der uns wohlgefälligen Erklärung geht hervor, daß er geneigt sey, dem Präsens ὁ ὢν seine strenge Form zu lassen. Lampe hat über diese Worte viel Ungehöriges und Irriges gesagt; darin aber müssen wir ihm Recht geben, daß er die strenge Begriffsform des Präsens ὁ ὢν festhält und gegen die Auflösung in ὃς ἦν, welche seit sie Erasmus und Camerarius empfohlen, auch von Bengel, Ernesti und vielen Andern aufgenommen worden ist, kräftigst vertheidigt. Daß Lampe und auch Wolf diese Verwandlung des Präsens in das Präteritum verwarfen, geschah meist aus Aerger über den Mißbrauch, den die Socinianer in dieser Stelle damit trieben. *) Was Wolf ganz kurz sagt: alioquin nihil praecipuum dixisset Christus, hat Lampe etwas ausführlicher erörtert, und es ist wahr, daß, wenn ὃς ἦν ἐν τῷ οὐρανῷ die richtige Erklärung wäre, man sich wundern müßte über den müßigen, nutzlosen Gedanken. Lampe vertheidigt seine Ansicht mit einer gewissen grammatischen Morosität, von der Knapp bey dieser Stelle spricht; aber gar nicht zu verachten ist dennoch, was jener sagt. **) Unstreitig liegt auf dem Präsens hier ein besonderer Accent, und die Worte ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ haben, wie Lampe richtig bemerkt, einen figür-

*) J. Chryh. Wolf sagt in seinen Curis: Camerarius et cum eo Raphelius interpretantur per: qui erat. Cum vero Sociniani hac interpretatione abutantur praestat, ut strictiori significationi inhaerentes, dicamus — — — der Grund für die strengere grammatische Auslegung war also damahls ein dogmatischer! Solche Scheu vor der Dogmatik wäre manchem der neueren Ausleger sehr nützlich, aber die echte Scheu vor der Grammatik ist doch besser.

**) Socinieni hanc phrasin enervare quaerunt, dicentes, eam verti posse: qui in coelo erat. Sed nostri respondent: 1. Si

lichen Sinn, wenn auch nicht gerade den, dem er da findet. Diese figürlichen Worte, meint er, stün Statt des einfachen ὁ ὢν ἅγιος; worin wir ihm nic beystimmen. Knapp scheint es von der auch auf Er fortdauernden innigsten Gemeinschaft Christi mit d Vater zu verstehen; deutlicher ist, was Grotius anm tend sagt in Erinnerung Philipp. 3, 20. und Joh. 1 18.: Si Christianorum πολίτευμα dicitur esse i coelo, quanto magis Christi, qui semper introspe patris intima? Offenbar bildet das ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ einen Gegensatz zu dem ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, und ist das die Messiasidee erst erfüllende Prädicat.*) Nur in Dem, der da Himmel und Erde in sich verei nigte, das Haupt in den Wolken des Himmels hat und auf der Erde wandelte, konnte das Heil der Welt erscheinen.

Das himmlische Geheimniß der Erlösung durch d Glauben, wodurch das Gottesreich mit der Wiederg burt beginnend erst vollendet wurde, — jene ἐπουρά νια, denen die Juden nicht glauben würden, wenn s einst im Tode des Menschensohnes dem Glauben geo fenbaret würden, — deutet Jesus nur an, und verhüllt es in bildlicher Rede.

Die Worte: καθὼς Μωϋσῆς ὕψωσε τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ, — haben ihre geschichtliche Beziehung

esset, expressio haec plane frustanea esset; — — 2. Dominus non dixit pro more Hebraeorum et suo, ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ, relinquens nobis pro rei natura subintelligendum verbum praesens aut praeteritum, sed praeter id expressit, ut errori praestrueretur. 3. Participium ὁ ὤν nisi adjungatur verbum praeteritum, vel particula, praeteriti temporis, uti Luc. 24, 44: ἐλάλησα ὑμῖν ὢν, praeteritum designare nequit. Et licet apud Hebraeos praeteritum ac praesens non ita evidenter sint distincta, participio tamen praesenti uti non solent ad praeteritum designandum, praesenti excluso. Man wird das Richtige darin leicht herausfinden.

*) Die Prädicatform ist unverkennbar; man vergleiche die in der Bergpredigt oft wiederholte Formel: ὁ πατήρ. — ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυπτῷ.

in Num. 21, 8. 9. Das geschichtliche Factum selbst ist den besonnenen Exegeten annoch dunkel; die spätern Rabbinischen Auslegungen geben kein Licht, die Christlichen typologischen Spielereyen noch weniger. Die Erklärung, die Paulus davon gegeben *), befriedigt weder Mediciner noch Theologen, und die Erzählung hat gewiß einen tieferen Grund. Uns kommt es jetzt nur darauf an, den richtigen Gesichtspunct der Allegorie zu suchen, und geschichtlich nachzuweisen, welche allegorische Vergleichungspuncte Christus im Auge gehabt haben möge. Dabey ist mit aller Sorgfalt zu schaffen, daß wir mitten zwischen der im Kleinen spielenden, alle Worte bis zur Ueberschwenglichkeit anfüllenden Typensucht der älteren Exegese, und der alle Tiefe ängstlich meidenden, jeder symbolischen, allegorischen Auffassung alter Sagen abholden, Typenfurcht der neueren Auslegung, den geraden Mittelweg finden, auf welchem uns der Sinn Christi in dieser classischen Stelle recht klar wird. Der Standpunct, den Jesus in dieser Allegorie zu nehmen scheint, ist dieser: er betrachtet jene alttest. Erzählung als ein absichtsloses Symbol der Versöhnungsidee, als ein σύμβολον σωτηρίας, wie schon der Verf. des Buches der Weisheit richtiger sagte als Philo, der, immer nur auf die Schlange gerichtet, nur eine Allegorie der Mäßigkeit und Enthaltsamkeit darin wahrnahm. Und zwar werden darin klar die beyden Hauptmomente jener Idee, einmahl der lebendigmachende Glaube, das geistige Vertrauen, welches im Alten Testamente des sinnlichen Schauens noch bedurfte, im Neuen aber rein geistig ist in dem wiedergeborenen Geschlecht des Herrn, dann die versöhnende Kraft des Todes in alle dem, was sündig ist und verderblich, aus welchem im A. B. bildlich, im Neuen Testamente aber in der That und Wahrheit, dort das irdische,

*) S. Paulus Kommentar zu der Joh. Stelle.

hier das himmlische Leben hervorgeht. Jener erste Hauptmoment, wie er an und für sich der klärste und in praktischer Hinsicht der wichtigste ist, so tritt er auch in der Vergleichung am klarsten hervor, und wird von Christo am meisten entfaltet. Der zweyte aber, an sich schon der dunkelste, geheimnißvollste, gleichsam der Mittelpunct des himmlischen Geheimnisses, findet in der Vergleichung nur ein unvollkommenes, zweydeutiges, und nur durch seine Zweydeutigkeit etwas erfüllteres Bild; auch läßt ihn Jesus schnell wieder fallen, oder vielmehr er führt ihn zurück auf dasjenige, worin Grund und Wurzel ist aller Erlösung und Versöhnung auf die Liebe Gottes. Wie nun Jesus über diese beyden Hauptmomente der Vergleichung nicht hinausgegangen ist, so dürfen auch wir, wollen wir nicht die Reinheit der geschichtlichen Forschung trüben, darüber nicht hinausstreben zu allerley willkührlichen Deutungen, Vergleichungen und eitlen Fragen. Und wie Jesus, nachdem er das Bild, oder das Symbol der Geschichte, nur leise und zart berührt hat, mit allem Eifer nur den Gedanken selbst verfolgt, in demselben aber vorzüglich nur die praktischen Momente, so müssen auch wir mehr dem Gedanken, als dem Bilde zugewendet nüchtern und enthaltsam seyn in der Entfaltung der Allegorie. So dürfen wir weder in der Schlange, noch in der Wüste irgend etwas Typisches für diese Stelle suchen; Christus erlaubt uns solche Willkühr nicht, wie sich z. B. in Beziehung auf die Schlange noch jüngst Jemand erlaubt hat, der in die keusche Vergleichung des Herrn den schiefen, verletzenden und unrichtigen Philonianischen Gedanken hineinzwängt: Christus kam in der Gestalt des sündlichen Fleisches, in unserer Schlangengestalt. *) Wie alle solche Versuche mißlingen, welche

*) S. v. Meyers Anmerk. z. d. St. Schon Semler sagte in seiner Paraphrase zu dieser Stelle: Caeterum multi etiam ex

die gerade Bahn der historischen Auslegung verlassen, kann man aus den Quälereyen älterer typologischen Exegeten sehen, von denen Lampe, wie von seinen eigenen unangenehme Proben in Fülle gegeben hat. Nicht genug können wir in dieser Hinsicht die σωφροσύνη der Knappischen Auslegung bey dieser Stelle loben. Dieselbe hebt außer dem Hauptmoment des Glaubens nur das ὑψωθῆναι hervor mit Recht. In diesem Worte erörtert Knapp den alt- und neutestam. Doppelsinn, aus dem Doppelsinn aber, den andere Exegeten neben einander stellen, der Zweydeutigkeit sich freuend, den richtigen Gegensatz, den Christus offenbar in dem Worte beabsichtigt. In jener altteſt. Stelle kommt der Ausdruck ὑψωθῆναι nicht vor, die Zweydeutigkeit dieses Wortes liegt also bloß in dieser Johan. Stelle. Was hier ὕψωσε von der Schlange gesagt bedeute, wird Num. 21, 8. klar aus dem θὲς τ. ὄφιν ἐπὶ σημείου, dem V. 9. das ἔστησεν — entspricht. In dem neuteſt. Ausdrucke aber liegt, wie Knapp richtig bemerkt, neben dem נשׂא, Erhöhen, (vergl. Apostelg. 13, 17. Matth. 23, 12. ff. Apostelg. 2, 33. 5, 31.) das synonyme תלה, welches nach Syr. und Chaldäischem Sprachgebrauch von der Kreuzigung, überhaupt aber vom Getödtetwerden gebraucht wird. (Esr. 6, 11. vergl. Ps. 145, 14. 146, 8.) In welchem Sinne Jesus hier das Wort genommen, ist darum so schwer zu entscheiden, weil in der altteſt. Stelle, wo תלה vorkommt in der Bedeutung des Hängens, demselbigen im Griech. nicht ὕψουν entspricht, sondern das bestimmtere ὡρθωμένος πληγήσεται ἐπ᾽ αὐτοῦ. Gleichwohl müssen wir hier, theils um des Folgenden Willen, theils in Erinnerung an die verglichene altteſt. Stelle, theils

recentioribus ipsum Christum, nescio quam falso animi sensu et more, quasi lactabundi dixerunt serpentem —— exaltatum, quorum interpretatio ratione omni caret.

aber auch wegen des δεῖ und weil spätechin das klarere ὑψωθῆναι ἐκ τῆς γῆς 12, 32—34. von Johannes ausdrücklich auf den Tod bezogen wird, dem Johanneischen Sprachgebrauch gemäß dieses δεῖ ὑψωθῆναι auf den erlösenden Kreuzestod beziehen. Der Nebenbegriff des Erhöhens, den sich eine genauere dogmatische Analyse dazu denken mag, können wir darum hier nicht anerkennen, weil von dem Erhöhen Christi im Joh. immer das δοξασθῆναι gebraucht wird, und dieser Nebenbegriff leicht sich hervordrängend die Grundidee der Vergleichung, die dazu nicht berechtigt, feindlich stören könnte. Sehr richtig sagt Knapp: Talem Judai Messiam in terra jam exspectabant, quippe sublimem, regali in solio sedentem: Jesus contra Messiam evehendum esse ostendit ex terra, „idque dicit, in antecessum significans, quo leti genere ipse esset moriturus.“ Nur muß man dabey nie außer Acht lassen, daß Jesus nicht auf das Unwesentliche der Todesart, sondern auf das Wesentliche des Todes selbst hinsieht, als worin allein die Idee der Versöhnung und Erlösung enthalten ist. *)

Nur eins noch bedarf in diesem Verse einer genaueren Erörterung, — nicht die klare Idee der Universalität der erlösenden Kraft des Todes Christi, welche, wie Knapp richtig andeutet, πᾶς ὁ πιστεύων ausgedrückt ist, — sondern das im Zusammenhange des Johanneischen Evangeliums und in den pragmatischen Hauptmomenten desselben so wichtige δεῖ. Ueberall, wo es im Joh. Ev. und sonst im N. T. vorkommt, bezeichnet es eine höhere ethische Nothwendigkeit, bald dunkler, wie V. 7., bald deutlicher und in klarer Bezie-

*) Wie D. Paulus auch diese Stelle kreuzigt, nach seiner Ansicht aber erhöhet, indem er den Menschen Jesus, damit geistiges Leben gerettet und gemehrt werde, im geistigen Sinn emporgehoben und als den hohen Lehrer der Nation gezeigt werden läßt, sehe man bey [illegible] Commentar.

hung auf den höheren pragmatischen Zusammenhang der ewigen Rathschlüsse Gottes, wie hier. Da aber diese schon im A. T. enthüllt worden sind, theils typisch, theils prophetisch, so ist in dem neutest. δεῖ oder ἔδει gewöhnlich enthalten und angedeutet, was sonst in einer andern Form des neutest. Pragmatismus durch das ἵνα πληρωθῇ ἡ γραφὴ ausgedrückt wird. Im vorliegenden Falle hat es allerdings eine Beziehung auf den von Christo gewählten alttestam. Typus, Num. 21, 8. 9. aber, da dieser Typus willkührlich ist, so bezieht es sich nur auf die in solchen und ähnlichen Typen angedeutete höchste tragische Idee der Erlösung und Versöhnung durch den Tod. Diese ewige Idee, das Urgesetz der göttlichen Heilsordnung, fordert in Kraft des göttlichen Rathschlusses den Aufopferungstod des Menschensohnes als nothwendige Bedingung des aus dem Glauben an Jesum, den Christ, erwachsenden Heiles. — Späterhin werden wir Gelegenheit haben, in der Entwickelung des Joh. Pragmatismus 12, 37. ff und 11, 49 — 52. das neutest. ἔδει als Christliches Schicksalswort noch ausführlicher zu betrachten.

Hier und im Folgenden lassen wir den Begriff der ζωὴ αἰώνιος einstweilen noch unerörtert, bis wir spätterhin zu Stellen gelangen, wo sich der dem Johannes eigenthümliche Sinn dieses Wortes tiefer aufschließt, als hier. Für den vorliegenden Zusammenhang genügt die Bemerkung, daß das σωθῆναι im Gegensatz gegen πρωθῆναι im Folgenden mit dem ζωὴν αἰώνιον ἔχειν zwar gleichbedeutend ist, aber so, daß dieses den Christlichen Begriff der Erlösung und Errettung bestimmter und positiver bezeichnet, als jenes.

Die Worte: μὴ ἀπόληται, ἀλλ' — V. 15. fehlen nach Griesbach in einigen nicht unbedeutenden Auctoritäten; sind sie echt, oder nicht? Möglich, daß sie durch unachtsame Hände aus V. 16, wo sie unstreitig echt sind, herausgekommen. Aber unachtsame Leser und Schrei-

der könnten sie viel leichter aus V. 15. in V. 16. wiederholt haben. Die Auslassung scheint uns viel erklärlicher, als der Zusatz. Johannes, wußte man, liebt die Breite und Vollständigkeit paralleler Sätze. Mit Recht hat aber Griesbach diese Worte V. 15. nicht gestört.

Was die Erklärung der einzelnen Worte V. 16. betrifft, so verweisen wir auf Knapp. Dieser hat klar bewiesen, daß das schwierige ἔδωκεν, obgleich Cod. 33. das verführende εἰς τὸν κόσμον hat, doch dem Paulinischen παρέδωκεν, Röm. 8, 32. völlig gleich, und von dem gleich darauf folgenden ἀποστέλλειν εἰς τ. κ. V. 17. wohl zu scheiden sey. Auch dem, wie Semler sagt, durch Augustin und die Dortrechter sacra stylicitas verdunkelten κόσμος hat Knapp sein volles Licht und Recht gegeben. Uns bleibt nur übrig, den inneren Gedankenzusammenhang der Rede durch Erörterung des οὕτω γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε *) — — zur klareren Einsicht des Folgenden V. 17. ff. etwas genauer zu beleuchten. Alle Eigenschaften Gottes, welche wir in dem Werke der Erlösung vereinzelt betrachten, die Allmacht, Güte, Langmuth, Weisheit und Gerechtigkeit, sie alle werden aufgenommen und versenkt von und in der Liebe, die ihrem Wesen nach das Entzweyete versöhnt und vereinigt. In der göttlichen Liebe ist der ewige Rathschluß Gottes verborgen, nach welchem in der Fülle der Zeiten, wenn der Geist der Weissagung und Sehnsucht sie erfüllt haben würde, Christus, der Sohn Gottes, erscheinen sollte, um in Liebe Eins mit dem Vater durch Liebe das Werk der Erlösung zu vollbringen. So ist das göttliche Geheimniß dieses Werkes, so ist seine göttliche Offenbarung, so ist, läßt sich hier davon sprechen nach menschlichen

*) Man erwartet nach Joh. Art ὅτι oder noch besser, ἵνα —. Die Partikel ὥστε ist für die Joh. Schriften ein ἅπαξ λεγόμενον.

Begriffen, Anfang, Mitte und Ende der Erlösung durch Christum in der ewigen Liebe Gottes enthalten; in dieser ist des großen Werkes Wurzel, Stamm und Krone. Einstimmig führen Jesus und die Apostel alles hieher Gehörige auf jenen Urgrund des göttlichen Wesens zurück, und obgleich dadurch der Kern des Geheimnisses nichts weniger als enthüllt ist, weil da, wo es entspringt, alle menschliche Erkenntniß aufhört, in der Liebe, so ist doch eben dadurch für die Erkenntniß die ewig gewisse Grundlage gewonnen worden, von wo aus der innere Zusammenhang der Erlösung durch Christum richtig erkannt, entfaltet und alle etwaigen Räthsel und Zweifel vollkommen gelöst werden können.

Das wesentlichste Räthsel aber ist die in der Versöhnungslehre vorherrschende Idee der Gerechtigkeit und des Gerichts: wie hat Jesus dasselbe gelöst?

Vers 17. zeigt er, die gewöhnlichen Christologischen Vorstellungen der Juden von dem Messianischen Gericht*) berücksichtigend, daß nicht die von ihrem Urgrund, der Liebe, getrennte göttliche Gerechtigkeit, den Sohn Gottes in die Welt gesendet habe, um die Welt zu richten, oder, was hier daraus folgt, aber nur folgt, die vor Gott sündige Welt zürnend zu verdammen, sondern sie liebend zu erlösen, dazu sey, sagt der siebenzehnte Vers ausdrücklich, der Christ vom Himmel herabgestiegen aus dem Schooße der erbarmenden, aber gerechten Liebe Gottes. Damit aber die Welt gerettet und erlöst werden könne, heißt es weiter V. 18., müsse unter den Menschen selbst, denen allen die freundliche Botschaft der ewigen Liebe zu Theil werde, das scheidende Licht, vor welchem die Finsterniß fliehe, das Gute völlig frey und rein und los machen von der Herrschaft

*) S. Lightfoot Hor. hebr. zu dieser Stelle. — Ueber das zweifache Gericht, — namentlich über das jüngste Gericht, besser bey C. 5, 21. ff.

und Mischung des Bösen. Das Licht aufzunehmen, das errettende, erlösende Licht der göttlichen Liebe, oder sich vor demselben zu verschließen, ihm zu nahen, oder in der Finsterniß zu verharren, das sey des Menschen freyer Entschluß; ob er glauben wolle, oder nicht; ein Act der freyen Liebe, die Gott ausgegossen habe von Beginn an in des Menschen Herzen, und die er, da der menschliche Haß, die menschliche Lust der Finsterniß sie getilgt, oder wenigstens geschwächt habe, von Neuem offenbar werden lasse und ausgieße durch die Kraft des göttlichen Geistes, der die neue Geburt schafft, die neue Liebe. Demnach sey das Gericht der göttlichen Gerechtigkeit, — nicht Grundabsicht der Erlösung, sondern nothwendige und wesentliche Folge der in der sündigen Welt wirkenden Heilsordnung Christi, — es sey die Schuld, ein innerer Willensact der Menschen selbst. (Vergleiche die klarste Stelle 12, 46 — 48.) — In diesem Zusammenhange der Ideen lassen sich die beyden Gesichtspuncte, der dogmatische, der auf den Urgrund der Erlösung, die Liebe, zurückschauet, und der ethische, der die reinigende, kritische Wirkung des erlösenden Lichtes in der sündigen Welt auffaßt, *) wohl von einander scheiden, und geschieden wieder vereinigen durch Unterordnung des einen unter den andern, so, daß Jesus ohne allen Widerspruch hier, V. 17, wo der höhern dogmatischen Betrachtungsweise vorwaltet, sagen kann, er sey nicht in die Welt gekommen, um zu richten, Cap. 9, 39., aber in andern Stellen, wo der ethische Gesichtspunct vorherrscht, er sey in die Welt erschienen, um

*) Sehr richtig sagt Ammonius in der Catene: τὰ ἐπὶ τὸ κρῖναι τὸν κόσμον ἐλήλυθεν ὁ Χριστὸς, πάντας κατέκρινεν· ἀλλὰ προηγουμένως ἦλθεν ἐπὶ τὸ σῶσαι τὸν κόσμον. Κρίνεται δὲ κατὰ τὸ συμβεβηκὸς τοὺς ἀπιστεύοντας. Chrysost. sagt Aehnliches, aber er verwirrt die richtigen Gesichtspuncte durch unbefugtes Scheiden der zwiefachen Erscheinung und Ankunft Christi; die erste, die vergangene, sey οὐχ ἵνα ἔλεγχῃ τὰ πεπραγμένα ἡμῖν, ἀλλ' ἵνα ἀφῇ· die gegenwärtige, zukünftige, sey, οὐχ ἵνα ἀφῇ, ἀλλ' ἵνα ἐλέγξῃ. Homil. 59.

das Gericht zu halten, ja, um das gewaltsam scheidende Schwert zu bringen.

Was die einzelnen Worte und Sätze von V. 17—21 betrifft, so haben wir in den Erörterungen der Knappischen Abhandlung, worauf wir uns auch hier wieder berufen, nur Folgendes zu bemerken, oder, wenn man will, zu berichtigen.

Die fast traditionell gewordene Bemerkung der meisten Ausleger zu dieser Stelle, daß κρίνειν, wie das Hebr. שָׁפַט oder דִּין, hier für κατακρίνειν stehe, hat auch Knapp wieder aufgenommen. *) Der Gegensatz des σωζεσθαι scheint dazu zu berechtigen.

Allerdings erlaubt der Zusammenhang der Begriffe und nicht bloß der synonyme, sondern auch der antithetische Parallelismus der Sätze, dem doppelsinnigen κρίνειν die Bedeutung des Verdammens beyzulegen. Aber man beachte es wohl, diese Bedeutung ist nicht die ursprüngliche des Wortes, weder dem Inhalte, noch der Form des Begriffes genau entsprechend. Κρίνειν hat weder in der reinen Gräcität, noch in den verwandten Hebr. Worten, noch endlich im neutestam. Idiom die Bedeutung des Verdammens, oder, wie Lampe aus Apostelg. 23, 6. Röm. 3, 4. irrig schließt, die Bedeutung des Anklagens; sondern streng und genau begnügt es sich mit dem allerdings doppelsinnigen Begriffe des Richtens;

*) S. a. a. O. p. 344. Aus 1 Kor. 11, 32. (30.) glaubt Knapp schließen zu dürfen, κρίνειν, obwohl mit κατακρίνειν synonym, bezeichne oft die gelindere, κατακρίνειν die schärfere Strafe. Wir gestehen aufrichtig, uns in diesen Schluß nicht finden zu können; denn je schärfer wir in dieser Stelle die Worte κολάζειν, παιδεύειν und κατακρίνειν in ihrer Eigenthümlichkeit fassen, einen desto klareren und richtigeren Sinn glauben wir darin zu finden.

**) Erasmus Schmid hat zu dieser Stelle sich berufen auf Demosthenes Philipp. 1. und Herodian 1, 11. Andere führen noch andere Stellen an. Aber bey genauerer Betrachtung haben wir immer gefunden, daß der Begriff des Verdammens nur mittelbar darin liege.

Die Amphibolie, welche Lampe mit Recht darin findet, ist aber nur einseitig im Sprachgebrauch. Denn den Begriff des Lossprechens oder Belohnens wird wohl Niemand darin suchen. Um so nothwendiger ist es, dem Worte sein wesentliches Recht der Amphibolie zu erhalten, und nicht durch ungrammatische Vermittelung und Umtauschung des ursprünglichen Begriffes mit allerley Seiten- und Nebenbegriffen zu verletzen. Ueberall geht durch ein solch Verfahren Wesentliches verloren, nicht nur die ursprüngliche Gedankenform, und der feinere Gedankengeist der Form, sondern auch der innere ursprüngliche Gehalt der Begriffe und Anschauungen. Setzen wir hier Statt des doppelsinnigen, unbestimmten Richtens das aus dem Zusammenhange und Gegensatze der Rede nur gefolgerte Verdammen, so verschwindet der oben bemerkte Gegensatz der dogmatischen Betrachtungsweise und der ethischen; und die wichtige Seitenbetrachtung, daß, wenn der ewige Rathschluß Gottes, der Urzweck der Erlösung durch Christum nur das Gericht über die Welt wäre, die Welt nothwendig verdammt werden müßte, und daß das Gericht über die Welt im Innern des menschlichen Geschlechtes ist und seyn muß, seit ihm das Licht erschienen ist, — geht gänzlich verloren. Ja wird als wesentliche Gedankenreihe Jesu daraus gefolgert, daß er nicht gekommen sey, die Welt zu verdammen, so entfallen uns, wie am Tage ist, die wahrsten und feinsten Gedanken der Rede Christi. Denn im vollsten Sinne des Wortes wahr ist der Satz, daß der Glaubende gar nicht gerichtet wird, der Nichtglaubende aber allein in das Gericht kommt vor Gott. Des Glaubenden Lohn ist die Erlösung, aber dieser Lohn ist kein Ausspruch der richtenden Gerechtigkeit, sondern der erbarmenden Liebe Gottes.

Die Stelle Mark. 16, 16. ist nur eine scheinbare Parallele, und kann uns nicht berechtigen, den verschiedenen Gegensatz ihres Zusammenhanges der vorliegenden Rede Jesu aufzudrängen, als wäre, was dort gesagt wird,

einerley mit dem hier Gesagten, V. 18., ὁ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται.

Knapp will das ὁ μὴ πιστεύων in dieser Stelle gern als gleichbedeutend aufstellen mit dem ὁ ἀπειθῶν, V. 36. in diesem Capitel. Wir können ihm auch darin nicht Recht geben. Denn V. 36. berechtigt, ja erlaubt uns nicht einmahl, beyde Begriffe gegeneinander auszutauschen. Daß ὁ μὴ ἀπειθῶν mehr sey, als ὁ μὴ πιστεύων, zeigt der offenbare Unterschied zwischen dem furchtbaren ἡ ὀργὴ τ. θ. μένει ἐπ' αὐτὸν, welches von dem Ungehorsamen gesagt wird, und dem milden, einfachen κέκριται, wofür Knapp es ja selber anerkennt, daß nur von dem Nichtglaubenden gilt. Oder soll nun auch in jener Stelle, V. 36., das ὁ μὴ ἀπειθῶν in das ὁ μὴ πιστεύων verwandelt werden? Wo ist die Grenze des Vertauschens und Austauschens? Lassen sich denn nicht alle einiger Maaßen verwandte, neutestamentlichen Begriffe in einander verwandeln, wenn nicht mehr anerkannt werden soll, daß in dem Ungehorsam, er mag so gering seyn, als er will, ein Moment der sittlichen Verschuldung liegt, dem die ganze sittliche Schuld des bloßen Nichtglaubens nicht gleich kommt?

Wohin aber die auch von den besseren Exegeten, ja den besten, liebgewonnene Austauschung verwandter, neutest. Begriffe führe, zu welchen Täuschungen jene Tauschliebhaberey, ja Tauschsucht verleite, davon giebt uns die sonst so edle und genaue Knappische Auslegung dieser Rede zwey warnende Exempel.

Die Worte ὁ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται, ὅτι μὴ — — erklärt Knapp so: non meliore est ille (contumax ἀπειθῶν) conditione, quam qui condemnationem jam subiit et supplicio affectus est; perinde ac si damnatus jam esset, jam enim miser est, quamquam non negatur, eum etiam miseriorem esse futurum. So Sinn als Form der Worte Jesu ist in dieser quaalvollen Exegese verfehlt; die Quaal aber hat ihren

Grund in den Begriffsvertauschungen und Erweiterungen des Ursprünglichen durch Ungehöriges. Denn von der komparativischen Form des Satzes, die Knapp hier anlegt, finden wir auch nicht die leiseste Spur in dem ἤδη; dem angegebenen Sinn der Worte aber begegnet allerley Widerspruch im Folgenden, namentlich V. 19. Wir können darin nichts anders erkennen, als, daß der Nichtglaubende, der dem erschienenen Lichte nicht nahet und sich der freymachenden, erlösenden Kraft desselben entziehet, eben dadurch schon gerichtet ist, weil er sich in die durch das Licht ausgeschiedene Finsterniß selbst zurückstellt und darin bindet, — und daß es bey einem Solchen keines besondern äußeren gerichtlichen Actes der göttlichen Gerechtigkeit mehr bedarf. Wir erinnern uns dabey nicht ungern an 1 Kor. 11, 29. an die Worte des Apostels Paulus, daß, wer das Abendmahl unwürdig genieße, sich selber das Gericht esse und trinke von dem Brote und Weine des Herrn.

V. 19. hat Knapp zwar den Sinn des Ganzen in so weit richtig angegeben, als er darin den Grundgedanken hervorhebt, daß Grund und Ursach des Gerichts im Menschen selbst sey, aber der innere feinere Gedankenzusammenhang ist wiederum verfehlt durch die quälerische Umstellung der geraden und klaren Worte: αὕτη δέ ἐστιν ἡ κρίσις, ὅτι τὸ φῶς u. s. w. Denn diese Worte so umzustellen: haec causa est supplicliorum ac miseriae, oder wie die Griesbachische Umschreibung lautet: διὰ τοῦτο κρίνονται (κολάζονται) οἱ ἄνθρωποι (ἄπιστοι), ὅτι, — dazu berechtigt uns weder das ἵνα, noch der unveränderten Worte etwa schwieriger Sinn. Dieser ist kein anderer, als der, daß, wie Jesus schon angedeutet hat, der Zweck der Erlösung nicht das Gericht ist, sondern das Heil der sündigen Welt; daß aber das Gericht nothwendig damit verbunden, jedoch nur κατὰ τὸ συμβεβηκός, wie Ammonius sagt, eben darin bestehe, daß das Wesen des Lichtes, in ihm erschienen, in den

sündigen Geschlechte die Finsterniß zum vollen Bewußtseyn ihrer selbst und ihrer Nichtigkeit und Verdammniß bringt und zwingt. Sollte es nicht eine Probe seyn für die Richtigkeit dieser Auslegung, daß die Worte des Evangelisten: αὕτη δέ ἐστιν ἡ κρίσις, ἵνα dabey ganz in ihrer Ruhe und ursprünglichen Form bleiben? *)

Ueber die großen Symbole der neutest. Sprache, namentlich im Johannes, τὸ φῶς und σκότος von Christo gebraucht, haben wir uns schon oben erklärt. Hier wiederholen wir nun im Gegensatz gegen die Knappische Auslegung, daß φῶς niemahls und auch hier nicht das vereinzelte doctrina und disciplina J. Chr., das allerdings darin liegt, bedeutet, auch fast nie und hier gewiß nicht die lehrende Persönlichkeit des Erlösers bezeichnet, sondern immer und hier zumahl das ganze, volle, Alles umfassende neue Element des Lebens ausdrückt, in welchem Quelle und Ursprung ist aller einzelnen Lichter des Menschen. Eben so ist es mit dem Worte des Gegentheils, dem σκότος, in welchem wir das Dunkel des Herzens von dem Dunkel des Geistes nicht getrennt wissen wollen, damit man nicht statt der vollen Anschauungen des Urchristenthums leere und vereinzelte Abstractionen sittlicher Begriffe in der Hand halte, zum Verderben tieferer Erkenntniß der Sache selbst.

Sind wir nun gleich im Uebrigen mit Knapps Auslegung der weniger schwierigen Worte und Gedanken bis V. 21. wohl zufrieden, auch für die Parallelen aus dem Evangelium, den übrigen Schriften Johannis, den Paul. Briefen, ja selbst aus Seneka (gravis malae conscientiae

*) Lampe sagt ganz recht: Ellipsis hic est secundum Beram, Zegerum Piscatorem, alios, ita supplenda: haec est condemnationis causa. Sed ne quidem ipsa ellipsi indigemus. Quum enim indicatum sit, incredulos propterea jam condemnatos esse, quia sunt ἀυτοκατάκριτοι, (αὐτόκριτοι,) hinc concipi potest, servatorem verbis nostris designare, quodnam sit argumentum, quae summa et ratio illius judicii, —rel.

lux est) dankbar: so sind wir doch in drey Puncten wiederum geneigt, die von ihm bis zum Uebermaaß geübte Vertauschung der Begriffe zu tadeln, weil uns dadurch theils die Blumen bildlicher Rede verletzt, theils aber auch die reellen Formen der neutestam. Begriffe verrückt und geleert zu seyn scheinen.

Die beyden Ausdrücke φαῦλα πράσσειν und πονηρὰ πρ. sind allerdings in ihrem innersten Gehalt für diese Stelle gleichbedeutend; aber so völlig Eins scheinen sie uns keinesweges zu seyn, daß nicht irgend eine Verschiedenheit den Grund entdeckte, warum Johannes das eine und andere gebraucht und nicht lieber in beyden Stellen ein und dasselbige. Sollte nicht in dem Worte φαῦλον, wie das Etymologicum M. zu verstehen giebt *), die Lichtscheue des πονηρὸν ausgedrückt, wenigstens von fern her angedeutet seyn in dem kaum noch erkennbaren Bilde des Etymons? Nur kann und darf die Exegese nicht weiter darauf eingehen; denn Johannes gebraucht das Wort im damahls gewöhnlichen Sinn, der die Wurzelbedeutung schon längst verdeckt hatte. Wir sind weit entfernt, etymologischen Spielereyen und Grillen im N. T. irgend einigen Spielraum zu geben: indeß möchten wir doch auch nicht durch Untereinanderwerfen verschiedener Ausdrücke die Freyheit der Auslegung, welche in dem φαῦλον eine Anspielung finden möchte auf das φῶς, — völlig aufheben. Dieß das Erste. Das Zweyte aber ist, daß wir Knapps Auslegung des dem Johannes ganz und gar eigenthümlichen **) Ausdruckes: ὁ ποιῶν τ. ἀλή-

*) Unter d. W. φαῦλον.

**) Kein neutest. Schriftsteller hat ihn; auch im A. T. suchen wir vergebens. Prov. 28, 6. wo Paulus ihn zu suchen scheinet, steht: πορευόμενος ἐν ἀληθείᾳ. Tob. 5, 5., wo derselbige Exeget ihn sucht, steht zwar ἐποιήσαν τ. ἐντολάς τ. Θ. aber nicht ποιεῖν τ. ἀλ. sondern ἐπορεύθησαν ἐν ἀληθείᾳ ἐνώπιον τ. Θ. Nur Tob. 13, 6. steht das Joh. π. τ. ἀληθειαν, in Einem Verse mit π. τὴν δικαιοσύνην und ἐλεημοσύνην, aber darum noch nicht Eins mit diesen Ausdrücken.

θειαν für ungenau halten. Denn so wenig das Hebr. אמת mit dem עזר völlig gleichbedeutend ist, so wenig das ποιεῖν τ. ἀλήθ. mit dem ποιεῖν τ. δικαιοσύνην. Verwandtes ist in beyden, und beyde stehen dem φαῦλα πρ. gegenüber in Einem Grundbegriff: aber wie ungenau und der feineren Entdeckung des Sinnes feindlich sind diese allgemeinen Bestimmungen! Eben so ungenau finden wir die Lat. Erklärung dieses Ausdruckes: integritati vitae studere, virtuti ac recte factis operam dare. Denn dabey scheint uns der feine, schwebende Begriff des neutest. ποιεῖν gänzlich verkannt zu seyn; dieser weis't nicht, wie das πράττειν, auf That und Werk hin, sondern auf den sittlich thätigen Zustand des ganzen Gemüths. Mit Recht bemerkt Knapp, dem Joh. ἀλήθεια stehe gegenüber das ψεῦδος, aber nicht das Lat. turpe, pravum, nefarium, sondern allein unser deutsches mehr entsprechendes Wort Lüge im weitesten, vorzüglich ethischen Sinn. Demnach kann ἀλήθ. nicht mit δικαιοσ. einerley seyn, auch nicht etwa, wie Einige wollen, das, was göttlich recht ist, bezeichnen, oder wie Andere, die Liebe und Güte, sondern allein und einzig die Wahrheit, welche das Wesen sucht und hat; im Gegensatz gegen den Schein, und die volle Erkenntniß und Gesinnung des Wesens im Gegensatz gegen die Lüge. Darum hat auch das Joh. Wort hie und da im Zusammenhang das Recht, den ganzen Umfang des Christenthums im objectiven und subjectiven Sinne zu bezeichnen, so fern Alles außer demselben der Lüge oder Unwahrheit anheim fällt, oder dem wesenlosen Schein und Bild. Ein solches Recht, eine solche Würde könnte das Wort nicht haben, wenn es ursprüngliche Form und Begriffsbildung aufgebend, sich in den Begriffen der δικαιοσύνη ganz verlöre und sich mit der Lat. integritas oder virtus begnügte. Theilweise fällt es natürlich und leicht begreiflich mit diesen Worten zusammen; daraus lassen sich die antithetischen und synonymen Parallelismen, wie Röm. 2, 8. 1 Kor. 13, 6. Eph.

die volle Liebe gewonnen hatte, die, wie sie aus dem beginnenden Glauben hervorgeht, Grund und Wurzel wird einer neuen schnelleren Glaubensentfaltung. In solchen Seelen, wie die des Nikod., wächst der Glaube und die Liebe nur langsam, weil den reinen Pflanzen des neuen geistigen Lebens viel Unkraut des Irrthums und des Dünkels im Wege steht. — Im Erfolg der Geschichte Jesu bey Johannes, Cap. 7, 50—52., vorzüglich aber 19, 39., sieht man, daß des Herrn Wort nicht leer zu ihm zurückgekehrt war, sondern Früchte der Liebe trug.

3, 22—36.

Von Vers 22—24. hat man von jeher vielfachen Anlaß gefunden zu historischen Erörterungen, theils über das Verhältniß des Täufers zu Christo, theils über das synoptische Verhältniß unseres Evangeliums zu den drey ersten, vorzüglich in chronologischer Hinsicht.

Was das letztere betrifft, so genügen alle darüber von Aelteren und Neueren angestellten Untersuchungen um so weniger, je mehr sie auf bestimmt bejahende Endurtheile ausgehen. Die Worte des vierundzwanzigsten Verses, bey denen wir auch dem leisesten Verdacht der Unechtheit seinen Raum gehen dürfen *), setzen, da sie im Evangel. des Johannes selbst gar keine Beziehung haben auf etwas vorher Gesagtes, in den Lesern desselben das Mitwissen von dem tragischen Lebensende des Täufers allerdings voraus. Diejenigen Kritiker, welche den Johannes am spätesten unter allen Evangelisten schreiben lassen, in ihm einen Ergänzer und Berichtiger der übrigen erblicken, und ohne

*) Die Versuchung dazu ist allerdings groß genug, um dem in solchen Dingen leicht verführten Semler die Worte abzuzwingen: Fateor, si vel unus codex addiceret, me nihil versum habere pro glossa antiqui lectoris, qui hac ratione ex aliis evangel. lucem se afferre putabat.

ein schriftliches Urevangelium, ohne die drey ersten kanonischen Evangelien, deren Gebrauch schon sehr früh in den Gemeinden allgemein gewesen, weder das Bild des apostolischen Alterthums, noch des solch' ein geistiges Ev. schreibenden Johannes zu Stande bringen können, haben in ihrer Art ganz Recht, wenn sie in Vers 24. eine Ergänzung oder Berichtigung finden, oder beydes zugleich in Betreff der drey ersten Evangelisten. Wir aber unseres Orts bekennen, daß wir uns mit einem so zu Stande gebrachten Bilde des apostolischen Alterthums und einer solchen Ansicht von dem Ursprunge und den synoptischen Verhältnissen unserer Evangelien auf keine Weise befreunden und vertragen können. In den allgemeinen Untersuchungen ist bereits von uns gezeigt worden, welchen Weg der Kritik wir für den besten halten, und wie und in welchem Sinne wir uns das Verhältniß des Johannes zu den drey ersten Evangelisten zurecht gestellt haben. Dem gemäß halten wir die Worte V. 24. für ein bloßes Erinnerungszeichen, eine gelegentliche Bemerkung des auf ganz Anderes bedachten Evangelisten zu Gunsten seiner Leser, die sich ohnedas in der noch ungeordneten evangelischen Tradition der Gemeinden leicht verirren konnten in Hinsicht der chronologischen Hauptpuncte des Lebens Christi. Der planmäßigen, höheren Unterrichtung des Johannes über die vornehmsten dogmatischen und ethischen Momente im Leben Christi, denn dafür halten wir das Evangelium, mußte es in ihrer steten Beziehung auf die im Kreise der Leser vorhandene Tradition, die nur zum Theil geordnet war, und dem größeren Theile nach noch in einzelnen größeren und kleineren mündlichen Erzählungen bestand, alle Augenblicke begegnen, auch ohne Absicht, durch die natürliche chronologische Geschichtsordnung und größere Genauigkeit des Augen- und Ohrenzeugen die Masse der Tradition zu ergänzen, zu berichtigen und zu vollenden auch der Form nach. So und nicht anders ist es auch hier, und wir können es nicht über uns erhalten, dem trüglichen

Schein nachgehend, eine besondere Berücksichtigung einer der drey ersten Evangelien *), oder aller drey im 24sten Verse zu suchen.

Wenn wir nun unserer Ansicht gemäß den Johanneischen Bericht zum kritischen Fundament für die drey ersten Evangelien machen, so entsteht in Beziehung auf die chronologische Bestimmung der Hauptmomente des Lebens Jesu die wichtige Frage: wie verhält sich, was der Evang. in diesem Verse (vergl. das μετὰ ταῦτα) sagt, zu der Angabe bey Matthäus 4, 12. und Mark. 1, 14. (vergl. Luk. 3, 20.), daß Jesus erst, nachdem ihm Johannis Gefangenschaft bekannt geworden, in Galiläa lehrend aufgetreten sey? Der Widerspruch zwischen Johannes und Matthäus, dem Markus folgt, liegt am Tage. Lukas, der die Gefangennehmung des Täufers an jener Stelle augenscheinlich vorwegnimmt, knüpft zwar das Auftreten Jesu in Galiläa nicht an die Gefangenschaft des Täufers an, oder an die Nachricht davon, (Cap. 4, 14. zeigt einen viel unbestimmteren Anfangspunct) aber, obschon er hierin von Matth. und Markus abweicht, so nähert er sich dennoch dem Johannes nur von fern und zwar auf eine sehr verdeckte Weise. — Offenbar ist, daß die Anspielung 4, 43 — 45. in unsrem Evangelium zusammentrifft mit der Erzählung des Lukas 4, 16. ff. Wiederum hat die Erzählung des Johannes von der Heilung des Sohnes eines Königischen in Kapernaum, 4, 46. ff., so auffallende Aehnlichkeit und Verschiedenheit mit der von Lukas und Matthäus einstimmig nach der Bergpredigt erzählten Begebenheit, daß wir uns wohl zu bedenken haben, beydes sogleich für etwas Verschiedenes oder Gleiches zu halten. — Lukas knüpft den ersten Auftritt Jesu in Gali-

*) Am allerwenigsten können wir mit Paulus eine Beziehung auf das Evangelium d. Lukas annehmen; denn wäre dieß, so würde die berichtigende, dem Mißverstand vorbeugende Bemerkung in der Erzählung von [illegible] Jesu gegeben worden seyn; dort 3, 20. hat Luk[illegible] Noth[illegible]

ſah an die Rückkehr des eben Verſuchten, und von dem heiligen Geiſte Erfüllten an. Wie allgemein aber ſind die Worte des Lukas, welche dieſes Auftreten bezeichnen: καὶ φήμη ἐξῆλθε καθ' ὅλης τῆς περιχώρου περὶ αὐτοῦ; wie viel ſetzen ſie voraus, was nicht erzählt, aber doch geſchehen ſeyn muß, ehe es nach den Worten V. 15.: καὶ αὐτὸς ἐδίδασκεν ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν, heißen konnte, δοξαζόμενον ὑπὸ πάντων, und ehe geſchehen konnte, was V. 16., mit Johannes 4, 43. ff. parallel, von der Begegnung Jeſu in Nazareth erzählt wird? Der neueſte Kritiker des Lukas ſucht zu beweiſen, daß dieſer mit Beſonnenheit und Gewiſſenhaftigkeit ſammelnde Evangeliſt die Erzählung von den Nazarethanern zu früh und nur darum in den Anfang geſetzt habe, um zu erklären, warum Jeſus, während er in Galiläa war, ſich nicht mehr in Nazareth aufhielt, ſondern meiſt in Kapernaum. Matthäus und Markus ſtellen den Vorfall in Nazareth viel ſpäter, aber, wie uns ſcheint, darum mit ſo geringem Recht, weil ſie die erſte Erſcheinung des Herrn in Galiläa an die Gefangennehmung des Täufers anknüpfen, gegen das Zeugniß des Ev. Johannes. Wie ſehr aber dieſe beyden, was die chronologiſche Beziehung der vornehmſten Lebensmomente Chriſti und der Schickſale des Täufers auf einander betrifft, in Irrthum und von allen chronologiſchen Beſtimmungspuncten fern ſind, das geht daraus hervor, daß ſie erſt kurz vor gelegentlicher Erzählung von dem Tode des Täufers die Geſchichte Jeſu in Nazareth anbringen, die unſerem Johannes zu Folge viel früher vorgefallen ſeyn muß. Sollte man nicht vermuthen dürfen, Lukas habe, wohl wiſſend, Jeſus ſey früher aufgetreten in Galiläa, nemlich unmittelbar nach der Taufe, die Gefangenſchaft des Täufers abſichtlich gleich 3, 19. 20. mit erwähnt, um jeden Mißverſtand zu verhüten durch den gelegentlichen völlig unchronologiſchen Charakter dieſer Notiz? Gewiß um ſo eher dürfen wir dieß, da wir dem Lukas 7,

18. ff. nicht Schuld geben können, er habe den Umstand, daß die Gesandtschaft der Jünger Johannis aus dem Gefängniß des Täufers ausgegangen sey, (vergl. Matth. 11, 2.) entweder übersehen, oder darum nur nicht erwähnt, weil er seinen Lesern zugetrauet und angemuthet habe, sie würden sich an die gelegentliche Notiz, 3, 19. 24, dieselbe für mehr haltend, als sie war, wohl und gern erinnern. Denn, daß das Schweigen des Lukas von der Gefangenschaft des Täufers viel mehr für sich habe, und geschichtlich richtiger sey, als das: ἀκούσας ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ des Matthäus, — und wie Matthäus zu dieser Bemerkung gekommen sey, nemlich aus Liebe zu seiner allzufrühen Erwähnung von Joh. Gefangenschaft, — dieß ist von Schleiermacher uns wenigstens genügend dargethan worden. *)

Aus den bisherigen synoptischen Betrachtungen gewinnen wir folgende Resultate:

Alles, was Johannes von 2, 1. bis 4, 43. erzählt, können wir betrachten als zu Lukas 4, 14. 15. 16. gehörig. Was Matth. und Markus, jener 4, 12., dieser 1, 14. berichten, knüpft sich nur ganz lose an Joh. 4, 43. ff. an. Wegen der scheinbaren Parallelen 4, 46. ff. und Matth. 8, 5. ff., Lukas 7, 1. ff., am meisten aber wegen 4, 44. (vergl. Luk. 4, 23.) — glauben wir annehmen zu dürfen, Matth., Markus und Lukas stellen ohne Zeitunterschied unter einander, was, wie die Bergpredigt, die Berufung der Brüderpaare u. s. w. vor 4, 43. ff. im Johannes, oder innerhalb der Grenzpuncte 2, 1 — 4, 46. ff. vorgefallen, und was, wie das παρεδόθη von Joh. d. Täufer und vieles Andere nach Joh. 4, 43. ff. vorgefallen seyn muß. Diese Unordnung aber der Zeitverhältnisse in den drey ersten Ev. ist so groß, und die Auswahl der Erzählungen im Johannes so rücksichtslos

*) S. Schleiermachers krit. Versuch über die Schriften des Lukas. Th. 1. S. 109. ff.

auf jene Evangelien und so scharf nur auf den eigenen höheren didaktischen Zweck berechnet, daß an eine feste chronologische Anordnung der von den drey ersten Ev. gegebenen Erzählungen nach den festlichen Zeitbestimmungen im Johannes gar nicht zu denken ist. Eben darum halten wir es auch für vergebliche Mühe, alle Differenzen auszugleichen, und durch Hypothesen für die genauere Zeitberechnung, wenn der Täufer gefangen und wenn er getödtet worden sey, nach der Festeschronologie unseres Ev. irgend etwas Festes und Erkleckliches zu gewinnen *); ja um so unnützer scheint uns jeder Versuch der Art, weil weder Matth. noch Markus irgend etwas über die Dauer der Gefangenschaft andeuten, Josephus 18, 7. keine Auskunft darbietet, und Lukas 3, 1. durch Schleiermachers scharfe Untersuchung um allen Ruhm ungewöhnlich genauer Zeitbestimmung gebracht worden ist mit Recht. **)

Wenn man das bisher Gesagte recht genau faßt, so wird man erklärlich finden, wie die älteren Harmonisten, dem Scheine absichtlicher Beziehungen zwischen Johannes und den drey ersten Evangelisten allzuschnell nachlaufend, aus Mangel an synoptischer Genauigkeit in den Irrthum verfallen konnten, als erzähle Johannes, was vor der Gefangennehmung des Täufers geschehen sey, die drey ersten aber, was nach derselben, und zwar so, daß jener ergänze, was diese vor ihm schreibend ausgelassen. ***)

Viele der älteren und neueren Exegeten haben in dieser Stelle eine nicht unbedeutende Auskunft zu finden geglaubt über das Verhältniß zwischen Jesus und dem Täufer nach der Taufe. Uns aber bleibt auch hier dunkel

*) Wenn sich die älteren Ausleger darüber gequält und gestritten haben und wie am Ende alle Mühe und Arbeit eitel gewesen, sehe man bey Lampe 1, 657. ff., die Noten nicht zu vergessen. Ueber Paulus chronol. Versuche in dieser Rücksicht behalten wir uns vor, bey 5, 1. ausführlicher zu sprechen.

**) S. Schleiermacher a. a. O. S. 62.

***) Eusebius macht diesen Irrthum, indem er ihn uns überliefert, zu dem seinigen s. K. G. 3, 24.

und räthselhaft, wie der Täufer, nachdem er [illegible]
Zeugnisse ausgestellt und durch die Taufe so volle [illegible]
heit erhalten hatte, daß Jesus der Christ sey, [illegible]
allen seinen Jüngern dem Herrn, auf den er [illegible]
als auf das Licht der Welt, gefolgt; warum er [illegible]
bens an ihn so voll, daß der Zweifel Matth. 11
kaum gehört werden darf, nicht gewürdigt und [illegible]
oder nicht getrieben wurde, in das von ihm verkü[illegible]
Himmelreich einzugehen und dem Herrn zu dienen [illegible]
als der Größten einer im Himmelreich. Bis an das [illegible]
seines Lebens stehet er draußen vor der Thür des [illegible]
Brautgemachs; er freuet sich der göttlichen Stimme [illegible]
Herrn, aber ihr zu folgen vermag er nicht; er tauft [illegible]
und bleibt so in den engen Schranken seines Herolda[illegible]
gleichsam gefesselt in der Oekonomie des alten Bun[illegible]
Wer löst uns das Räthsel der Geschichte; wer durchlei[illegible]
tet uns diesen dunklen Rathschluß Gottes, nach welche[illegible]
wie Moses einst das Land der Verheißung von fern sah[illegible]
te, aber auf den Höhen des Schauens starb und das Er[illegible]
nicht betrat, so auch der Täufer von der Höhe seines al[illegible]
testamentlichen Prophetenthumes nicht hinabsteigen durf[illegible]
in das Land, in die Thäler der Erfüllung? Wir kön[illegible]
ten solcher dunklen Rathschlüsse Gottes in der Geschicht[illegible]
der Weltperioden, die auf einander weissagen und einan[illegible]
der erfüllen, mehrere anführen, aber je mehr wir dersel[illegible]
ben aufweisen, desto schwächer wird unser Auge, das Lich[illegible]
Gottes zu erkennen. —

In der vorliegenden Stelle tauft Jesus und Johan[illegible]
nes tauft auch, wie verhält sich die Taufe des Herrn zur
Taufe seines Dieners? Alle mögliche Verabredung und
gegenseitige Uebereinkunft zwischen Jesus und Johannes
angenommen, wozu wir aber hier und auch sonst gar kei[illegible]
nen entscheidenden Grund haben, — wie erklären wir es,
warum nicht eben dadurch, daß Jesus sich bekannt hatte,
als der ent[illegible] und daß er zu seinem Reiche
selbst [illegible] und sein Beruf [illegible]

Bedeutung verlor und aufhörte? Wer sich bloß an den Bericht der drey ersten Evangelien hält und von der Taufe heißt nur ganz am Ende der dreyfachen Erzählung hört, und zwar auch da nur den Auftrag dazu an seine Jünger, der wird nicht wenig überrascht, hier von dem Augenzeugen Johannes als ganz gewiß zu erfahren, Jesus habe schon so früh, wie Johannes, tausend zu seinem Reiche eingeweihet; ja die Ueberraschung würde noch größer seyn, wenn nicht der Evangelist 4, 2. parenthetisch hinzu fügte, nicht Jesus selbst, sondern nur seine Jünger hätten getauft. Man kann zwar ziemlich deutlich erkennen, warum Jesus nicht selbst getauft habe, er war ja des neuen Reiches König und Herr *); aber warum sich über das Taufen seiner Jünger, wie und wann er ihnen den Auftrag dazu gegeben hatte, keine Andeutung weiter finde, warum namentlich bey Lukas in den Erzählungen, wie zuerst die zwölf Jünger, dann die Siebenzig ausgesendet und zur Verkündigung des göttlichen Reiches beauftragt, ermächtigt und ausgerüstet wurden, 9, 1. ff. 10, 1. ff. gar keine Spur von einem solchen Auftrage sich entdecken lasse, — ist uns ein schwer zu lösendes Räthsel der Synopsis.

Wir mögen uns die Taufe der Jünger Jesu noch so sakramentalisch **) denken, wozu wir aber gar kein Recht haben; in ihrer Grundbedeutung kann sie doch keine andere gewesen seyn, als die Johanneische, welche, wie es scheint, völlig hinreichte, den Eintritt in das Messiasreich zu eröffnen. Die Johanneische Taufe war ein Reinigungssymbol durch die Buße, konnte die Christliche etwas anders seyn? Oder will man, die Worte des Täufers falsch verstehend, etwa meinen, Jesus habe mit Feuer und Geist getauft? Der einzige Unterschied, den wir finden, ist der, daß Johannes ursprünglich auf den kommenden taufte.

*) Andere Gründe giebt Lampe vermuthend an, zu 4, 2.
**) S. Lampe zu d. St.

Jesus aber taufen ließ auf den erschienenen. Nun können wir zwar gern annehmen, in diesem Unterschiede liege die Nothwendigkeit der Taufe Jesu: aber wie erklären wir uns dann die Fortsetzung der Johannistaufe? Denn nur sie immer noch die Taufe auf den Zukünftigen, so begreifen wir das Zeugniß des Täufers von Christo dem erschienenen durchaus nicht; war sie aber eine Bußverpflichtung auf den schon erschienenen Messias, wozu ward sie denn noch fortgesetzt von Johannes selbst? Mußte er denn nicht aufhören, und das Taufamt einzig und allein dem Herrn und dessen Jüngern überlassen? Diesen Widerspruch zu lösen, glaubte sich Semler zu der Vermuthung berechtigt, Johannes möge wohl nach der Taufe Christi nicht selbst mehr getauft haben, sondern nur seine Jünger hätten es gethan, ohne seinen Auftrag, und zwar mehr und mehr in Verbindung mit den Pharisäern und als Sectenstifter, denen Johannes alles galt. Daraus sey schon damahls ein Schisma entstanden, das sich Apostelg. 19, 4. wieder zeigte und bis ins zweyte Jahrhundert dunkle Spuren nachlasse. *) Wir gestehen, daß uns diese Vermuthung gar sehr gefallen würde, wenn nicht das ἦν δὲ καὶ Ἰωάννης βαπτίζων uns nur kaum erlaubte, es zu nehmen, wie 3, 22. das ἐβάπτιζεν von Jesus. Aber wem dieß keine Schwierigkeit macht, der wird der Semlerschen Vermuthung um so lieber Raum geben, je mehr er hier und anderswo Anlaß findet zu der richtigen Bemerkung, daß nach der Taufe Jesu Johannis persönliche Wichtigkeit abnimmt und an seiner Statt nur die oft sogar von ihm getrennte Jüngergesellschaft historische Bedeutung hat in ihrem Irrthum. Wir leugnen nicht, daß die folgende Streitfrage und des Täufers Wort, V. 30., der Ansicht Semlers zu Hülfe kommen, und uns aller Bedenklichkei-

*) S. Semler's Paraphrase, S. 115. Joannem ipsum ego non credo post Christum baptizatum alios baptizasse; sed ejus illi discipuli, qui jam cum Pharisaeis communia habebant consilia u. s. w.

ten ungeachtet mit derselben sehr befreunden; nur können wir es nicht über uns erhalten, der täuschenden Stelle, Matth. 9, 14. Mark. 2, 18. (Luk. 5, 33.) so viel nachzugeben, daß wir eine Gemeinschaft der Johannisjünger mit den Pharisäern in dem Sinne, wie Semler, annehmen müßten. —

Ueber die Oertlichkeit von Salem und Ainon ist von den älteren und neueren Auslegern so viel gestritten worden, daß einem unbefangenen Beobachter des Streites klar wird, er müsse sich hier mit Wahrscheinlichem begnügen. Das Wahrscheinlichste aber ist, daß Johannes, während Jesus sich nach dem Feste auf dem Lande in Judäa aufhielt, nicht weit davon, auf der Westseite des Jordans, zwischen Sichem und Samarien, mit seinen Jüngern war in der Nähe von Salem und Ainon. Die einzelnen Beweisthümer dafür findet, wer sie begehrt, im Commentar von Paulus. *)

Bey V. 25. möchten wir nicht mit Beza und Grotius vor dem ἐκ das oft ausgelassene τισὶ ergänzen; denn die Stellen, welche dafür angeführt werden bey Kuinöl, haben keine strenge Beweiskraft, da hier ein Fall eigener Art ist. Bey dem ἐγένετο können wir das ἐκ mit Lampe recht gut so auslegen, daß die Streitfrage von den Jüngern des Johannes ausgegangen sey. Die Worte bey Mark. 1, 11. καὶ φωνὴ ἐγένετο ἐκ τῶν οὐρανῶν reichen hin, unsere Auslegung zu schützen. — Auch darin müssen wir Lampe Recht geben, daß er das οὖν nicht auf die Zeit, sondern auf das Vorhergehende bezieht, als erklärende Einleitung.

Sind nun, wie das ἐγένετο ἐκ —— andeutet, die Johannisjünger Urheber der Streitfrage, so sieht man leicht, wie der Hergang der Sache zu denken sey. Das Volk der Juden mochte irre werden über die Taufe zum

*) S. 205. Für die Ansicht Kuinöls, Salem sey in Peräa gelegen, siehe Lampe zu d. St.

Himmelreich, weil Johannes und Jesus zugleich tauften. Mehrere im Volk mochten allerdings und mit Recht die Taufe Jesu vorziehen, weil Johannes selbst auf ihn hingewiesen. Die Johannisjünger, denen, jener früheren Zeugnisse ungeachtet, der volle Glaube an Jesum, den Christ, noch nicht gekommen war und deßhalb, wohl entschuldbar, den Täufer für das Höchste hielten, geriethen in heftigen Eifer darüber, daß Andere die Taufe Jesu für höher erachteten und für kräftiger zur Weihe. Unentschieden brachten sie die Sache vor ihren Meister, wurden aber bestimmt genug auf ihr Unrecht zurückgewiesen. Ganz falsch ist es, wenn Kuinöl meint, die Jünger hätten ihres Meisters Taufe darum für höher gehalten, als die Taufe Jesu, weil die ihrige der Meister selbst verrichte, die andere aber weniger würdig von den Jüngern Jesu vollzogen werde. Weder in der Antwort des Täufers, die vielmehr den von uns bezeichneten Irrthum als solchen andeutet, noch in den einleitenden Worten des Geschichtschreibers, die gar noch nicht genauer bestimmen, ob Jesus in eigener Person getauft habe, oder nicht, können wir einen Grund für diese Behauptung finden. Fassen wir die Sache so, wie wir angezeigt, so läßt sich auch leicht entscheiden, ob, wie die besten und meisten Auctoritäten versichern, Ἰουδαίου, oder, was nur wenige und unbedeutende haben, Ἰουδαίων, welches mit jenem auf eins hinausläuft, gelesen werden müsse, oder ob man aus Verzweiflung, weil keins von beyden einen schicklichen Sinn gebe, Bentleys und Semlers nicht ungeschickte Conjectur Ἰησοῦ herbeyziehen müsse. Aus äußeren Gründen zieht man leicht mit Grotius, Mill, Wetstein und Griesbach Ἰουδαίου vor; aus inneren verwirft man leicht Ἰησοῦ. Denn Semler wenigstens machte diese Conjectur nur darum aus heiler Haut, weil er sich vorher zu tief eingelassen hatte in ein Einverständniß zwischen den Johannisjüngern und den Juden, den Pharisäern, wozu wir aber gar nicht rathen können, in Erwägung jenes

Widerspruchs zwischen Luk. 5, 33. und Matth. 9, 14. Wer die einleitenden Worte V. 22 — 24. nicht auf die Personen, sondern vielmehr auf den Gegenstand des Streites bezieht, findet in dem ganzen Context auch nicht die geringste Veranlassung, eine solche Conjectur zu wagen, oder zu empfehlen.

V. 26. versucht Kuinöl nicht, wie er 1, 28. gethan hatte, das πέραν anders zu deuten; weil er nemlich Salem auf dem östlichen Ufer findet in Peräa, so ist ihm ganz recht, dieses πέραν, wie 1, 28. auf dem westlichen Ufer zu finden. Aber das πέραν τοῦ Ἰορδανου bezeichnet in der neutest. Sprache gewiß immer nur das östliche Ufer, wie man aus der Bezeichnung dieser Gegend durch Peräa deutlich erkennt.

Was die Antwort des Täufers betrifft, so ist auch uns Bengels und Wetsteins Bemerkung sehr willkommen, daß die Worte von V. 27 — 36. nicht alle dem Täufer gehören, sondern ein großer Theil davon dem Evangelisten. Paulus und Kuinöl haben diese Ansicht mit Recht gebilligt. Denn hätte der Täufer alles hier geschriebene geantwortet, so würde er viel seinen Jüngern nach dem Maaß ihrer Einsicht völlig Unverständliches, ja von V. 31. an Vieles gesagt haben, was ihm selber, falls Jesus die Stellung desselben zum Gottesreiche, Matth. 11. richtig bezeichnet hat, dunkel und unklar gewesen seyn müßte. Bis V. 30. erkennt ein Jeder leicht des Täufers Art zu reden und zu denken; darnach aber, (man beachte vorzüglich V. 35. 36.) haben Gedanken und Wort eine Farbe und einen Ton, worin wir wohl den evangelischen Johannes, der das Gespräch mit Nikodemus und andern mehr, was Jesus gesagt, kannte und nach seiner Art niedergeschrieben hatte, wiederfinden, keinesweges aber die prophetische kurze Rede des in dem Vorhof der βασιλ. κ. θ. stehenden Täufers. Eine genauere Betrachtung der Worte von V. 31. an bis ans Ende zeigt ganz deutlich, daß, was der Täufer bis dahin gesagt, hier von Johan-

des dem Evangelisten ausgelegt, tiefer begründet und durch Folgerungen erweitert wird. Aehnliche Erscheinungen, mehr und weniger klar, werden sich uns ferner noch mehrere darbieten.

Wo aber ist der Schluß der Antwort des Täufers? Bengel, Werstein und Kuinöl finden denselben in V. 30. Paulus aber theilt noch V. 31. zwischen dem Täufer und dem Evangelisten. Das natürliche kritische Gefühl entscheidet für die erstere Ansicht. Denn was ist geschickter, die bildliche Rede des Täufers zu schließen, als das die Spitze der Antwort zeigende: ἐκεῖνον δεῖ αὐξάνειν, ἐμὲ δὲ ἐλαττοῦσθαι? Die Gründe dieser schlagenden Worte liegen in dem Vorhergehenden; von dem Täufer erwartet Niemand weiter etwas, der Erklärung oder Begründung wegen. Paulus scheint vorzüglich darum von dieser natürlichen Grenzscheidung abzuweichen, um die kritisch angefochtenen Worte Vers 31.: ἐπάνω πάντων ἐστί. Καὶ — zu retten. Indem er nemlich die Worte V. 31. von ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος — bis λαλεῖ — noch der Antwort des Täufers zutheilt, die erklärende Rede des Ev. aber erst bey dem ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμ. anheben läßt, gewinnt er nicht nur ein äußeres Anhebungszeichen für die Erklärung, oder Commentation des Evangelisten, sondern er rettet auch so die wegen des Scheines einer ungehörigen Wiederholung von einigen Auctoritäten verworfenen Worten ἐπάνω — — καί. Indessen kündigen sich die Worte ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος — bis λαλεῖ in ihrer sichtlichen Beziehung auf die Rede Christi zu Nikodemus und in ihrem allgemeinen dogmatischen Charakter, zu sehr als Worte des Evangelisten an, als daß wir zu Gunsten irgend einer zweifelhaften Stelle anders entscheiden dürften. Sollten dieselben noch zur Antwort des Täufers gehören, so ist nirgends ein innerer Grund vorhanden, das Folgende abzusondern und dem Evangelisten zuzutheilen. Die Wiederholung des ἐπάνω πάντων [redacted] des Evangelisten,

gar kein ſicheres äußeres Zeichen der Scheidung. Uns aber ſcheinen dieſe Worte ſammt dem καὶ wirklich unecht zu ſeyn. Den äußeren Auctoritäten (ſ. Griesbach) außer dem Codex D. geben wir wenig Gewicht: aber wenn ſich die Wiederholung in den meiſten Handſchriften eben ſo gut und leicht erklären läßt aus der Unkritik der Abſchreiber, als die Auslaſſung in den wenigen, die Wiederholung aber über das Maaß der Johanneiſchen ganz hinausgeht, und den richtigen Gedankengang des erklärenden Evangeliſten ſichtlich ſtört, — ſollen wir da nicht lieber dieſe Worte aufgeben, als unſer inneres kritiſches Gefühl bedrängen und verläugnen? Wohl erwartet ein Jeder, der auf das Verhältniß der Erklärung des Evang. zu dem Text des Täufers Acht hat, das ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος; — aber ſtatt der müßigen Wiederholung, verlangt er da nicht, wie vorher dem ὁ ὢν ἐκ τ. γ. das ἐκ τ. γ. ἐστι folgte, das erwartete und wohl zu tragende ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐστι ſteht, ſogleich das τοῦτο μαρτυρεῖ, und was darauf folgt von dem Zeugniſſe Gottes in Chriſto?

Die Antwort des Täufers, deren Hinaufſteigen von dem allgemeinſten Satze V. 27. bis zur höchſten Spitze der Entſcheidung, von dem Fernen und Mittelbaren bis zum Nächſten und unmittelbar Treffenden in V. 30. ein Jeder leicht bemerkt, bietet keine beſondere Schwierigkeit dar, weder was den Sinn des Ganzen, noch des Einzelnen betrifft. Aus V. 28. und ſeiner Beziehung auf 1, 29 — 28. kann man ſchließen, daß jene ſtreitenden Jünger nicht zu dem engeren Kreiſe gehört haben mögen, aus dem die erſten Jünger des Herrn hervorgegangen wären. Das ſchöne, liebliche Bild, im echten Prophetenſtyl des Täufers, V. 29., iſt von älteren und neueren Exegeten archäologiſch und äſthetiſch ſo oft und genügend erörtert worden, daß wir mit einigen Andeutungen für den unkundigeren Leſer zufrieden davon ſcheiden. Die Verbindung Chriſti mit ſeinem neuen werdenden Reiche unter dem Bilde

der Ehe darzustellen, ist ganz im Geist alter Propheten, welche die Theokratie durch dieses Bild schmücken. Eben darum aber, weil der Mittelpunct dieses Bildes das eheliche Verhältniß ist, das aus dem bräutlichen hervorgeht, sind wir auch geneigt, Michaelis und Lampe beyzustimmen, welche die φωνὴ beziehen auf den Freudenruf des zufriedenen Bräutigams, vor dessen dunklem Brautgemach der Freund stehet, auf das laute Zeichen des hohen Geheimnisses horchend und wartend nach der Sitte der Juden. Kuinöl tadelt die Erklärung, als sey sie zu weit hergeholt und zu ungehörig: aber, da er für die seinige erst nöthig hat, allerley zu vermuthen und φωνὴ und στῆναι aus ihrer natürlichen Bedeutung herauszureißen, so möchten wir diesen Tadel auf ihn zurückwerfen. — Die Worte χαρᾷ οὖν ἡ χαρὰ ἡ ἐμὴ πεπλήρωται, in denen man schon die Hand des Evangelisten erkennt mit ihren Lieblingsausdrücken, geben den geistigen Sinn des Bildes deutlich genug an. Wir mögen uns hier begnügen, unter dem ἡ χαρὰ ἡ ἐμὴ πεπλήρωται die Erfüllung der Freude des harrenden, sehnsuchtsvollen Täufers im Allgemeinen zu denken; späterhin bey 15, 11. 16, 24. 17, 13. wird es uns leichter werden, Bild und Begriff dieses Ausdruckes genauer zu entfalten. Nun hüte man sich, die höhere geistige Bedeutung desselben, welche ihren Grund hat in dem Gegensatze zwischen dem alttestam. Trauer und Wehmuth und der neutestam. vollen Freude, zu verwischen durch die ungefähren Uebersetzungen von höchster Reinheit und Vollkommenheit. Die letzten Worte des Täufers in unserem Evangelium, V. 30. an und für sich wohl verständlich in ihren Beziehungen und Gegensätzen, scheinen uns durch die unmittelbare Anschließung des tragischen δεῖ an die erfüllte Freude, das gemischte Gefühl der hohen Wehmuth zu erregen: aber wie schön stimmen sie auch so mit dem, was Jesus Matth. 11, 10—12. von dem Täufer gesagt hat?

Die erklärenden Worte des Evangelisten verrathen sich mir als solche außer dem schon Gesagten auch noch durch ihren losen Zusammenhang und durch ihr fragmentarisches Ansehn, das sie durch den gleichförmigen Anfang der einzelnen Sätze ὁ ἐρχόμενος, ὁ ὢν, ὁ λαβὼν, ὁ πιστεύων und die gleiche einfache Structur des Subjects und Prädicats erhalten.

V. 31. enthält offenbar den Grund von des Täufers Worten V. 30. Selbst der Größte unter den vom Weibe geborenen, er ist ein irdischer, unvollkommener Mensch, er redet und verkündet menschliche Weisheit, er muß unterthan seyn dem Höchsten, der von Oben herabgestiegen ist und göttliche Dinge verkündet aus unmittelbarem Wissen. So weit reicht der Zusammenhang bis zu den Worten τοῦτο μαρτυρεῖ. Der Satz: ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστίν, steht als Summa aus des Täufers Worten gezogen und als Thema des Folgenden voran, eben so allgemein, als V. 27. in des Täufers Antwort. Wer die Rede Christi im Gespräch mit Nikodemus recht gefaßt hat und den Grundgedanken des Prologs, wird hier jede weitere Erklärung für unnöthig halten. Auffallend könnte der Satz seyn, ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς, ἐκ τῆς γῆς ἐστι, aber das Auffallende verliert sich, wenn man das ὁ ὢν ἐκ τ. γ. als Subject, das ἐκ τ. γ. ἐστι aber als Prädicat nimmt, und jenes auf den Ursprung, dieses auf das Wesen, das aus dem Ursprunge erkannt wird, bezieht. Die meisten Ausleger erkennen es an, daß diese Worte von ὁ ὢν ἐκ τ. γ. bis — λαλεῖ vom Täufer gesagt seyn sollen im Gegensatz gegen das von Christo Behauptete. Nur in dieser Beziehung giebt sich uns ihr voller Sinn kund. Denn der Täufer sprach, obwohl erleuchtet von Oben, doch nur irdische Prophetenweisheit, im Gegensatz gegen Christus, den Gottessohn, den Ausleger göttlicher Geheimnisse; die göttliche Wahrheit dessen, was der Täufer gesagt, ist nicht in der Person dieses Herolds gegründet, sondern liegt in vereinzelten Acten der

göttlichen Begeisterung; in Christo aber ist das Siegel der Wahrheit sein göttlicher Ursprung, seine göttliche Person und Würde. Paulus hat den Sinn dieser Worte darum so entstellt, wie man bey ihm selber nachlesen kann, weil er dieselben dem Täufer gegeben, und im Gefühl, daß von sich selber Johannes wohl nicht so gesprochen habe, nothgedrungen die Beziehung auf die Johannisjünger und ihre Streitfrage darin aufgesucht und gefunden hat, — eine völlig unstatthafte Auslegungsweise. Schon Origenes war, indem er die ganze Rede bis V. 36. dem Täufer beylegte, in dieser Verwirrung, so, daß er es sogar für ketzerisch hielt, diese Worte ὁ ὢν ἐκ τ. γ. u. s. w. auf den Täufer zu beziehen. Lampe hat diesen Irrthum, der sich in der Catene des Origenes findet, schon genügend abgewiesen. *)

Wie weit dieser Irrthum führt, bis zu welchen Sinnentstellungen, kann Paulus Commentar zeigen. Indem dieser nemlich die Worte ὁ ἐκ τ. οὐρ. ἐρχόμενος — bis μαρτυρεῖ auf den Täufer bezieht, geräth er zu den abentheuerlichsten Auslegungen. Denn das ὁ ἐκ τ. οὐρ. ἐρχόμ. soll die höhere Bestimmung, die höhere geistige Weise des Täufers und seiner Gesinnung bezeichnen, — als stände keins der klaren Worte da; das ὁ ἑώρακε κ. ἤκουσε — τοῦτο μαρτυρεῖ soll das rücksichtslose Verkündigen dessen seyn, was Erfahrung und innere Stimme lehren, gerade als hätte Jesus alles bisher Gesagte vergebens geredet und als hätten Johannes in seinem Prolog, der Täufer aber in seinem Zeugniß die leersten Worte gesprochen. So muß sich der kühnen aller Lehre von Oben herab und aller Kraft aus Gott sich widersetzenden Exegese jedes einfache, noch so feste und sichere Wort beugen und krümmen und zerbrechen lassen. Da ist es denn kein Wunder, daß καὶ nach μαρτυρεῖ gleich umgemodelt wird in

*) S. Lampe I. 680. not. y., der übrigens S. 681. das ἐκ τ. γ. λαλεῖ, wie wir, richtig erklärt hat.

und wenn auch und dergl. mehr. O des philologisch-kritischen Commentars! Wir bleiben der alten Auslegung getreu, nach welcher diese Worte auf Christus und nur auf diesen bezogen und ihr wahrhaftiger Sinn von jeder unbefangenen Exegese durch Vergleichung dieser Ausdrücke und Gedanken mit früheren vom ersten Capitel leicht und sicher gefunden wird. Wer kann in solchen und ähnlichen Stellen den Verfasser des Prologs verkennen, und somit die Einheit und Integrität des Evangeliums und des Prologs! Die Worte *καὶ τὴν μαρτυρίαν αὐτοῦ οὐδεὶς λαμβάνει*, V. 32., so voll Wehmuth, wen erinnern sie nicht an das 1, 5: *καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβε*, und wem fallen dabey nicht die späteren Worte des Evangelisten ein, 12, 37. ff.? Ihre Veranlassung ist offenbar in dem Streit der Johannisjünger zu suchen, welche dem Zeugniß des Täufers, was hier nicht gemeint ist, sammt dem Zeugniß Jesu kein Gehör geben. Dazu, meint der Evangelist V. 33., zwinge ja einen Jeden der innere lebendige Zusammenhang zwischen dem alten Testament, seinen Weissagungen, und diesem Erfülltseyn Christi von der Fülle des göttlichen Geistes, wovon Johannes, der Täufer, gezeugt hatte. So ist es wirklich! Der Glaube an den wahrhaftigen Gott, der, was er zusagt und verspricht, auch hält, *ὅτι ὁ θεὸς ἀληθής ἐστιν*, zwinget uns das Zeugniß Christi anzunehmen, und seinem göttlichen Wort zu glauben. Dringt und treibt doch schon das innere Sehnen und Bedürfen hinaus, eine solche Gewißheit, eine solche Wahrheit, wie sie in Christo ist, zu suchen. Wer nun dieselbige in sich aufnimmt, das volle Licht dessen, der des Geistes Fülle hatte, das trugloſe, gewisse und vollständige Zeugniß, der besiegelt dadurch gleichsam, *ἐσφράγισεν*, Gottes Wahrhaftigkeit, der kein Sehnen ungestillt, keine Ahndung und keine Sehnsucht unerfüllt seyn läßt. So lange der Mensch in den Gränzen des Sehnens bleibt, so lange die Menschen jener Zeit in den Schranken der Weissagung blieben, hatten sie,

selbst in dem Heroldamte Johannis, kein volles gewisses Siegel, daß Gott wahr sey; ihre Freude war und blieb unerfüllt, ein Stückwerk, mit Trauer und Schmerz versetzt. So fassen wir die Worte V. 33. durch Umschreibung des kurzen Satzes. V. 34. ergiebt sich von selbst, und sein Zusammenhang mit dem vorhergehenden ist klar; nur die Worte: οὐ γὰρ ἐκ μέτρου δίδωσιν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα, bedürfen einer kurzen Bedeutung. Es ist eine längst erworbene Bemerkung, daß ἐκ μέτρου so viel sey, als μετρίως. Darüber sind alle einig, und viele haben auf gute Art gezeigt, das οὐκ ἐκ μέτρου *) sey so viel, als die Fülle, die jedes Maaß überschreitet. Der Gegensatz ist klar; denn nur theilweise und zerstückelt und verschwindend geschah vor Christo des Geistes Mittheilung, in Christo erst ist sie ohne Maaß geschehen. Unter dem πνεῦμα (ἅγιον) können wir nicht mit Kuinöl die scientia consiliorum dei und dergleichen, auch nicht die doctrina J. Chr. verstehen, überhaupt nicht irgend eine vereinzelte Kraft und Wirkung Gottes; sondern, wie wir schon bemerkt, die volle Fülle des göttlichen Wesens, sofern es in der Offenbarung begriffen ist, und alle darin liegenden Kräfte und Gesammtheiten des geistigen göttlichen Lebens finden wir in diesem Ausdruck. Lampe streitet mit früheren Exegeten, worauf das δίδωσιν zu beziehen sey, ob auf Christus, oder auf die neue Gemeinschaft durch Christum, wofür das Präsens δίδωσιν sprechen könnte, oder auf beydes zugleich, wie er mit Grotius anzunehmen geneigt ist, und wofür er mehrere dogmatische Gründe nicht ungeschickt beybringt. Wenn er aber meint, daß, weil die Kraft des heiligen Geistes in Christo und den Gläubigen ein und dieselbige sey, Johannes das Pronomen der Person ausgelassen, so hat seine Dogma-

*) Die Lesart ἐκ μέτρου in 12. 40. 60. und in andern noch unbedeutendern [redacted] bey Griesbach wird leicht ein Jeder für ei[redacted]

tik seiner Grammatik einen üblen Streich gespielt. Wir sind der Meinung, das Präsens dürfe uns hier nicht hindern, diese Worte auf Christus zu beziehen und mit Kuinöl und vielen Früheren αὐτῷ zu ergänzen, weil vor und nach diesen Worten die einzige Person, die eine Beziehung auf sich leidet, Jesus ist, und weil die Mittheilung des göttlichen Geistes von Johannes zwar als ein bestimmtes schon vergangenes Factum erzählt ist, aber doch sehr leicht von ihm als eine fortdauernde Handlung Gottes, des mit Christo stets vereinigten Vaters, gedacht werden kann.

Bey V. 35., wo sich uns des Evangelisten spätere Betrachtungs- und Ausdrucksweise, die in nachfolgenden Reden Christi, wie 6, 37. 17, 10. und andern der Art ihren Ursprung hat, von selbst aufdrängt, erinnern wir uns daran, daß der Grund und Ursprung der Sendung und des Werkes Christi die ewige Liebe des Vaters sey, kraft welcher er ewig eins ist mit dem Sohne. Die letzten Worte: καὶ πάντα δέδωκεν ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ, begründen des folgenden Verses erschütternden Schluß. Denn dem mit dem Vater einigen Sohne ist die κρίσις gegeben in ihrem vollen Umfang, der entscheidende Moment aber in dem Gericht des Herrn ist das Glauben und Nichtglauben. So groß ist des Sohnes ihm von Gott gegebene Macht, daß, wer dem Zeugnisse des göttlichen Lichtes von sich selbst, welches mit aller Gewalt den Glauben lockt und ruft und in jedem Menschen die Erinnerung an seinen göttlichen Ursprung, alle Ahndung, Sehnsucht in uns, alle Weissagung außer uns und die Freude daran weckt, regt und bewegt, nicht glaubt, dem Glaubenstriebe nicht folgt, dem Zorn Gottes anheimfällt und des ewigen Lebens verlustig wird. Unverkennbar ist in diesen Worten des Evangelisten die Beziehung auf die V. 25. erzählte ζήτησις.

So fassen wir das ἀπειθῶν τ. υἱῷ, daß es mehr sey als das μὴ πιστεύων. Denn wie es im Glauben höhere und niedere Stufen giebt, größeres und geringe-

res Mitwirken des Menschen, so auch in dem Nichtglauben, dessen höchste Stufe und Verschuldung eben die ἀπείθεια ist, welche jeglicher Ueberredung, die den Glauben anbietet, widerstrebt. Die ὀργὴ τ. θ. sind wir nicht geneigt mit Kainöl in göttliche Strafen zu verwandeln, wiewohl die Begriffe innig mit einander verwandt sind; die Stellen Röm. 1, 18. und 9, 22. beweisen nichts für diese Verwandlung. Zwar ist ἡ ὀργὴ hier im strengen Gegensatz gegen ζωὴ αἰώνιος, aber dem geistigen Worte ζωὴ αἰώνιος, dem als Hauptmoment das volle, ganz erfüllte Bewußtseyn der göttlichen Liebe, des Wohlgefallens, der Einheit mit Gott, inwohnt, kann ἡ ὀργὴ nur in einem höheren geistigen Gegensatz entsprechen. Aller Mangel an Bewußtseyn der göttlichen Liebe, des göttlichen Wohlgefallens, der Einheit mit Gott, — die gänzliche Abwesenheit dieses Bewußtseyns, welches nur der Glaube und die Erlösung in uns wirkt, — das ist der Zorn Gottes. Von diesem wird gesagt, daß er bleibt, ruhe μένει, nicht μενεῖ, wie unbedeutende und meist auslegende Auctoritäten lesen wollen, auf dem Ungehorsamen.

Es ist gewöhnlich, in diesen Worten eine Beziehung auf die ewigen Strafen des göttlichen Zornes zu finden. Uns aber scheint das μένει etwas tieferes anzudeuten, und das Ganze erst dadurch seinen vollen Sinn zu gewinnen, daß nach der neutest. Ansicht seit dem Sündenfall der Zorn, der Fluch Gottes auf dem menschlichen Geschlecht ruhete und erst durch die Liebe Gottes in der Sendung seines neugeborenen Sohnes gelöst und getilgt wurde. Wer also den dargebotenen Glauben und das Heil in Christo verschmähet, der bleibt unter dem gewaltigen Zorn Gottes beschlossen; keine Kraft des Menschen, keine Herrlichkeit natürlicher Tugend kann den Fluch, unter welchem die ganze alte Welt seufzt, lösen. — Die Vergleichung dieser Stelle mit den Pauliniſchen, Röm. 5, 9. 10. Epheſ. 2, 3—5., zeigt, wie nur durch Feſthal-

tung dieſer, wenn man will, Auguſtiniſchen Anſicht, die aber wahrhaft apoſtoliſch und kanoniſch iſt, der Zuſammenhang der alten in Trauer über den göttlichen Zorn verſunkenen und der neuen in Freude über das Heil der göttlichen Liebe ſich emporhebenden Welt, und eben in dieſem Zuſammenhang die Idee der σωτηρία und ζωὴ αἰώνιος recht gefaßt und verſtanden werden kann.

4, 1 — 42.

Wer den inneren Gedankengang des Evangel. bisher treu feſtgehalten hat, der wird in der Stellung der folgenden Erzählung weniger den äußeren chronologiſchen Faden der Begebenheiten, als vielmehr den inneren didaktiſchen Zuſammenhang des von Johannes zur höheren Betrachtung der Geſchichte Ausgewählten bemerken. Denn unverkennbar hebt ſich in dieſer zu einem Ganzen wohlgeordneten, durch die naive Schönheit des Geſprächs lieblichen, durch die Größe und Tiefe der alle Wahrheit und den Geiſt ſelbſt enthüllenden Worte Chriſti aber bewunderungswürdigen Erzählung als höchſte Spitze, vollendende Einheit und Abſicht des Ganzen hervor das Bekenntniß der gläubigen Samaritaner, daß Jeſus wahrhaftig der Welt Heiland ſey. In dieſem Einen großen Gedanken ſammeln ſich alle ſichtbare und unſichtbare Fäden des Geſprächs Jeſu mit der Samaritanerin und ſeiner alle Begeiſterung der Freude weckenden Rede an ſeine Jünger. *) Weiter zu gehen und nach den einzelnen Gegenſätzen dieſer Erzählung zu forſchen, wodurch die Stellung derſelben bedingt ſey, halten wir für unnütz. Nebenabſichten mag ſich ein Jeder denken, ſo viel er will; wir wollen Niemand

*) Auf ähnliche Art hat Herder darüber geſprochen, aber nicht durchdringend, zu viel daneben redend und ausmahlend. S. Theil II. zur K. und Th. Seite 356.

darin stören, sobald nur die Hauptabsicht des Ganzen nicht verkannt wird. Nur merke man dabey wohl, daß jedes Suchen nach Nebenabsichten dieser und folgender Erzählungen, in denen etwa nur ein für Juden und den engen Kreis der Verhältnisse zwischen Samaritanern, Juden, Galiläern und Pharisäern schreibende und berechnende Evangelist erkannt würde, hermeneutisch falsch ist; Johannes schreibt für geistige auf höhere Verhältnisse gerichtete Leser außer Palästina und nach dem Tode Jesu, der Geschichte Geist, Wahrheit und höheren dogmatischen Zusammenhang.

In der erzählenden Rede des Ev. statt des gewöhnlichen ὁ Ἰησοῦς, V. 1. ὁ κύριος, die spätere dogmatische Bezeichnung, zu finden, fällt auf, aber Niemand wird darüber von uns eine besondere Erklärung erwarten.

Achtet man auf das οὖν, V. 1., wodurch diese Erzählung an die vorhergehende pragmatisch angeknüpft wird, bedenkt man, daß, obwohl jede genauere Bestimmung unmöglich ist, dennoch die Gefangennehmung des Täufers in die Zeit dieser und der folgenden Begebenheit 4, 43. ff. zu setzen sey, und läßt man sich näher darauf ein, zu untersuchen, daß und wie die Pharisäer lieber dem Propheten des A. T., dem strengen Johannes anhingen, als dem Herrn, dem Messias selbst, der auf mancherley Weise seinen Plan und Kampf gegen das verkehrte Geschlecht der alten Satzung kundgegeben hatte: so wird es nicht schwer zu errathen, warum Jesus durch die größere Aufmerksamkeit der Pharisäer auf ihn und seinen Wachsthum sich gedrungen glaubte, nach Galiläa heimzukehren und zwar auf dem kürzesten Wege durch Samarien. Denn wäre er in Judäa geblieben, so würde er, der sein Werk noch nicht für reif hielt, um es zu verlassen, dem Schicksale Johannis Aehnliches von den Pharisäern erfahren haben, zu früh für die Jünger, zu früh für das im Schatten des Todes

stehende aber doch edlere Volk der Galiläer. Er nahm aber, weil der Umweg der Festreisenden durch Peräa jetzt für ihn zu unsicher war, lieber den kürzesten und geradesten Weg durch Samarien, nicht gerade in der besonderen Absicht, um sich als den Messias auch der Samaritaner zu erklären, sondern nur, um durch Hinwegsetzung über einen eitlen Haß der höhern Pflicht seines Lebens zu genügen, die ihm gebot, der noch nicht erfüllten Stunde der Gefahr zu entgehen. Was ihm hier auf diesem Wege begegnete, war dem Eilenden eine unerwartete Freude, die um so erhebender und begeisternder seyn mußte, je weniger er sie gesucht hatte.

Die Worte V. 2. *καίτοιγε* — sind eine gelegentliche Bemerkung des Evangelisten, nicht, wie Einige, z. B. Chrysostomus, gemeint haben, andeutend, daß die Pharisäer falsch benachrichtigt gewesen, sondern nur ohne besondern Gegensatz die unbestimmten Worte V. 1. genauer zu bestimmen. Denn das *καίτοιγε* zwingt uns keineswegs, einen strengen Gegensatz zu suchen, eben so wenig, als Apostelg. 14, 17. Gleichwohl sind wir nicht abgeneigt, Lampe's Vermuthung, daß der hier bemerkte Umstand den Haß der Pharisäer um so mehr gereizt haben möge, je mehr dadurch die Würde Jesu erhoben und die hergebrachte Ordnung verletzt zu seyn geschienen, nicht nur für natürlich, sondern auch für sehr gefällig zu erklären.

Das *ἔδει*, V. 4., weis't auf den von uns vorher erörterten Zusammenhang der die schnelle Abreise bedingenden Umstände hin.

Ueber den Namen der Samaritischen Stadt Sychar sind von Exegeten und Archäologen so viel Vermuthungen gewagt worden, daß man wohl sieht, ohne Vermuthung sey von der Sache nicht abzukommen. Am ausführlichsten hat auf dem Grund der Vermuthungen von Lightfoot und Reland Lampe darüber gehandelt. Uns gefällt unter den streitenden Meinungen die des

Lightfoot am beſten, der in dem Namen der Stadt, die urſprünglich Sichem geheißen, und nachmahls, wie Lampe aus den Notizen bey Euſebius ſchließt, eine Vorſtadt des ganz nahe liegenden Neapolis geworden, einen Spott der haſſenden Juden findet und eine neckende Anſpielung auf Eſaias 28, 1. 7. — Relands Vermuthung, der den Namen nicht von שִׁכֹּר, wie Lightfoot, ſondern von dem מוּרַת שִׁקּוּר Habak. 2, 8. vergl. Sirach 50, 28. herleitet, würde uns nicht weniger zuſagen, wenn ſich aus dem שִׁקּוּר die Wortbildung Συχὰρ eben ſo gut erklären ließe, wie aus dem שִׁכֹּר. Beyde Erklärungsweiſen aber mit Paulus in Eins zu werfen, können wir nicht über uns erhalten.

Daß ſtatt Σιχὰρ, wie der gewöhnliche Text hat, Συχὰρ geleſen werden müſſe, darüber hat Griesbach nach dem Uebergewicht der Auctoritäten längſt entſchieden.

Zum volleren Verſtändniß der folgenden Rede iſt einem Jeden die Notiz bey Joſephus ſehr willkommen, daß Sychar zwiſchen den beyden Bergen, dem Garizim im Süd, dem Ebal im Nord gelegen, in einer quellenreichen Ebene. *)

Für die Leſeart οὖ — entſcheidet man ſich ſehr leicht, wenn man das äußere kritiſche Gewicht durch das innere der Analogie des Johanneiſchen Styles, V. 14., verſtärkt findet. — Der Ort, wo Jeſus ruhet nach der beſchwerlichen Reiſe durch das enge Thal, welches ſich nach Sichem zu in vollem Reichthum der Fruchtbarkeit und Erquicklichkeit öffnet, war ein durch das Alterthum und die ſchönſten Erinnerungen der patriarchaliſchen Vorzeit geheiligter Ort. Hier hatte Ja-

*) Joſephus Archäol. 4, 8, 45. V. d. Richter 9, 7. Vergl. Ritters Erdkunde 2. S. 392. 394. ff.

kob, der Erzvater, auf welchem der Segen ruhete, jetzt erfüllter Verheißungen ruhete, mit seinen Heerden geweidet und auf der Flucht vor Esau Ruhe gefunden, Sicherheit und festes Eigenthum, Genes. 33, 18—20; Jakob bauete daselbst einen Altar, und nannte die Stätte Bethel, zum Denk- und Dankmahl besonderer Gottesoffenbarung und Reinigung vor Gott, Genes. 35, 1. ff. Moses und Josua hatten die Gegend verherrlicht, dieser, als er in die Ebene siegreich einzog, und auf dem nördlichen Ebal einen Altar errichten ließ und Steine mit den Worten des Gesetzes, 5 Mos. 11, 29. 27, 12: Josua 8, 30. Gerade in Sichem zwischen jenen beyden Bergen versammelte der größte unter den Richtern das Volk noch einmahl, ehe er sterbend schied, hielt ihm das Gesetz vor und errichtete daselbst Zeichen des Bundes, Josua 24, 1. ff. Auch ruheten hier, in Sichem, die Gebeine Josephs, in dem Erbtheil seiner Kinder, das Jakob von den Kindern Hemor gekauft hatte, Jos. 24, 32.

So rings umgeben von diesen und ähnlichen Erinnerungen der verheißungsvollen Vorzeit, ruhete der Herr in der Mittagsstunde (ὡρα ἦν ὡς ἕκτη) an der Quelle Jakobs, nahe an dem Erbtheil Josephs und seiner Kinder. Noch jetzt dauern jene alten Erinnerungen fort unter dem entarteten und verwüsteten Geschlecht.

Ueber die Worte οὗ ἔδωκεν Ἰακὼβ Ἰωσὴφ, τῷ υἱῷ αὐτοῦ und ihre dunkle Beziehung auf Genes. 48, 22. ist zu merken, daß, da in dieser altitest. Stelle nach dem Original die Rede nicht seyn kann von der Stadt Sichem, שְׁכֶם, sondern von einem Vorzug andeutenden Geschenk, שְׁכֶם אֶחָד, das Jakob dem Joseph macht mit einem Stück Feld nahe bey Sichem, die Worte des Evangelisten nicht etwa eine falsche Samaritanische Auslegung der Schenkungsgeschichte enthalten, sondern je unbe-

stimmter sie sind, desto richtiger jene Stelle der Genesis aufgefaßt zu haben scheinen. *)

Um keinen der das schöne Ganze vollendenden Züge unbeachtet vorüber zu lassen, wollen wir der Erzählung mit kurzen Andeutungen Schritt für Schritt folgen.

Nachdem der Herr die Jünger in die nah gelegene Stadt gesendet, um Speise kaufen zu lassen, als wodurch er schon den beengenden Haß seiner Landsleute, die, wenn die Noth sie etwa durch Samarien trieb, lieber Alles mitnahmen, was die dreytägige Reise forderte, als von den Samaritanern irgend etwas kauften, gelöst hatte, fordert er von dem Samaritischen Weibe sogar den Dienst der Gastfreundschaft und des ungestörten Umgangs in den Worten δός μοι πιεῖν. Schon diese einem Juden ungewöhnliche Bitte erregt die Aufmerksamkeit der Frau, die in der Sprache, der Tracht des Herrn leicht den Juden erkannte. Indem er nun beydes, die rege gewordene Aufmerksamkeit des natürlichen und unbefangenen Weibes und das ihm so schön dargebotene, liebliche Bild, aufnimmt und benutzt, um die Bitte in eine höhere Anforderung zu verwandeln, fällt er das aufgenommene Bild in seinen Hauptzügen mit einer solchen Kraft und Macht geistiger Deutung und Andeutung an, daß, als die dadurch aufs höchste gespannte Aufmerksamkeit der Frau in den Worten Jesu ein Höheres ahnet, die natürlichen Fäden und Beziehungen des Bildes durch die innere geistige Fülle wie von selbst zerreißen und aus der zersprungenen Hülle der bildlichen Worte der weiße reine Kern der höchsten Idee dem wohlvorbereiteten Weibe entgegenlacht, den Glauben und die Lust des Glaubens wunderbar weckend,

*) Wie der Streit zwischen Genes. 48, 22. und 33, 19. und 34. zu lösen sey, zeigt eine richtige Ansicht von der Entstehung und ursprünglichen Gestalt des Pentateuchs. Nach der älteren Ansicht davon löst den Widerspruch am besten Lampe zu Joh. 4, 5.

nährend und erklärend. Wer erkennt darin nicht des höchsten Lehrers vollendete Meisterschaft, das Wasser des natürlichen Quells in das lebendige Wasser des himmlischen Gnadenbornes zu verwandeln!

Schon V. 10. reizt Jesus durch den Widerspruch der natürlichen Worte und ihrer höheren Deutung den höheren Sinn der naiven Frau, deren zuerst widerspenstige Antworten ältere und neuere Exegeten allzu ernst und darum falsch gedeutet haben. Alle Worte des zehnten Verses haben ihre natürliche, leicht zu erkennende Beziehung auf die erste Bitte des Herrn; nur das εἰ ἤδεις τὴν δωρεὰν τοῦ θεοῦ καὶ τίς ἐστιν ὁ λέγων σοι, — zunächst von der Frau nicht verstanden, hat auch den Mißverstand der Exegeten erfahren müssen. Schon Lampe streitet mit Recht gegen die ungeduldige und den schönen Stufengang der Enthüllung Christi störende Auslegung derer, die unter dem δωρεὰν τ. θ. den Messias verstehen, und, um dieß zu können, vielerley ungehörige Stellen ungehörig sammeln und auslegen. Wir können darunter nichts anders verstehen, als das Gnadengeschenk Gottes, das sich jetzt dem Weibe darbietet in dem am höchsten Gewinn so reichen Zusammentreffen mit dem Herrn am Brunnen Jakobs und in dem zu hoher Erkenntniß führenden Bilde.

Die Samaritanerin hebt den Widerspruch in den Worten Christi nur noch mehr hervor, in der sonst leicht verständlichen, durch Anspielung auf das patriarchalische Alterthum ihres Volkes stolzen Antwort, nicht ahnend, daß sie eben dadurch dem Herrn Anlaß gab, den Widerspruch zwischen dem natürlichen und höheren Sinn der anfänglichen Bitte noch sträffer zu spannen. Schon hat sie sich selbst so weit geführt in ihrer naiven Widerspenstigkeit, daß sie ein unbekanntes, ihr aber scheinbar widersinniges πόθεν annehmen zu müssen glaubt in Beziehung auf das lebendige Wasser, das ihr der Herr, gewiß nicht aus dem Brunnen Jakobs, zu geben

verspricht. Aber indem sie fast schon im Begriff ist, in Jesu etwas Höheres, Besseres zu ahnden, hebt sie den Anfang der Ahndung wieder auf durch die etwas stolze und zuversichtliche Frage: ob er besser, weiser und vornehmer, kurz gröſser sey, als der Vater Jakob, der ihrem Volke diesen Brunnen gegeben und nicht verschmähet habe mit seinen Söhnen und seinen Heerden aus dem reichen gesunden Brunnen zu trinken. Offenbar glaubte die Frau in dem ὕδωρ τὸ ζῶν im Gegensatz gegen das Wasser der Cisterne den alles Samaritanische verachtenden Stolz der Juden zu erkennen, der in seiner Verachtung so weit gehe, daß er selbst der Erzväter Vorzug im Samaritanischen Lande leugne. Dabey ist uns sehr willkommen, daß Lampe zu dieser Stelle auf Josephus Archäol. 9, 14. 11, 8. und Relands Auszug *) aus der Samarit. Chronik hinweis't, woraus deutlich hervorgeht, daß die Samaritaner im Streit mit den Juden um den Vorzug sich Söhne Israels nannten, auch wohl Söhne Josephs. Die häufigen Spuren der alten Geschichte in dieser Gegend konnten sie leicht dazu berechtigen, Jakob ihren Vater zu nennen.

Jesus läſst sich durch die stolze Antwort der Frau nicht stören; statt auf den Vorrang der Person streitend einzugehen, wodurch er den aufmerkenden Sinn der Samariterin nur von sich abgewendet haben würde, sucht er mit groſsem Bedacht, durch die reizvolle Beschreibung seines lebendigen Wassers, nur erst des Weibes Wunsch nach dem Besitz desselben zu wecken. Durch diese Beschreibung aber bringt er ihr die Ahndung des Ewigen und Dauernden nahe in dem Genuſs dessen, was das lebendige Wasser bedeutet. In dem Maaſs, in welchem diese Lobpreisung des aus ewigem Ursprung quillenden und, wo es aufgenommen wird in das Gemüth, den Durst stillenden und eine Quelle des ewigen

*) S. Lampe a. d. St.

Lebens schaffenden Wassers die natürliche Bedeutung der Worte aufhebt, soll des Weibes Sinn zu dem Geständniß des Wunsches und der Unwissenheit geführt werden. Nun antwortet die Frau zwar halb scherzend und den scheinbaren Widerspruch gleichsam belächelnd: aber wer erkennt nicht in der Bitte selbst und in dem Ton der Bittenden, daß im tiefsten Grunde ihres Gemüthes neben dem Geständniß, sie sey jetzt mit ihren Gegenreden zu Ende, der Wunsch lag, solches Wasser zu erlangen, das allem irdischen Durst und aller Mühe ein Ende mache!

Die Worte: γενήσεται ἐν αὐτῷ πηγὴ ὕδατος ἁλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον, sind allerdings etwas schwierig, weil dunkel; aber die Art, wie Paulus die Schwierigkeit löst, will uns keineswegs gefallen. Denn das εἰς ζωὴν αἰώνιον auf γενήσεται zu beziehen, und hinter ἁλλομένου zu interpungiren, daran hindert uns die klare Einsicht, daß des ganzen Satzes alleiniges und herrschendes Subject die Worte sind τὸ ὕδωρ, ὃ δώσω αὐτῷ. — Das schwierige ἁλλομ. εἰς ζ. αἰών. löst sich, wenn man darauf achtet, wie sich hier Bild und Deutung in einander verschmelzen, und das ὕδωρ ζῶν gedeutet ist durch das πηγὴ ὕδατος, — — so daß nichts anders bezeichnet zu werden scheint, als die ewige Fülle und die nie ruhende Bewegung des sich vollendenden göttlichen Lebens in dem Gläubigen.

Nachdem die Samaritanerin jenen Wunsch, jenes Bedürfniß, sey es auch noch so kindisch und verhüllt, ihr selber unbewußt ausgesprochen hat, eilt Jesus weiter, um durch bewirktes Anerkenntniß seiner höheren Person des Weibes sich kaum aufschließenden Sinn ganz zu öffnen für die Erkenntniß der Sache. In ihr inneres häusliches Leben greift der Herr prophetisch ein. Woher der Herr die näheren Umstände gewußt, wird uns nicht erzählt; er mußte sie auf eine prophetische Art, will die Erzählung andeuten, — immer wahrschein-

licher nach dem Eindruck der Worte Christi auf die Frau, als nach der Rechnung natürlicher Dinge, die Vermuthung von Paulus, daß Jesus, ehe die Frau näher gekommen, von einem Anwesenden über dieselbe Genaueres erfahren habe. Freylich bleibt auch uns dabey die gerechte Bedenklichkeit, daß das prophetische Wissen Jesu und aller Propheten immer nur das Ganze erfaßt und ausspricht, nie das Einzelne und ganz Besondere. Wir machen uns aber nicht anheischig, dieses historische Dunkel durch unhistorische Hypotheſen zu zerstreuen.

Auch die Worte Jesu V. 16. haben ihren dunklen Punct. Man sieht wohl, wohin er die Frau führen wollte, aber warum gerade so?

Die Samariterin antwortete nach strenger Bedeutung des Wortes ἀνὴρ um so zuversichtlicher: οὐκ ἔχω ἄνδρα, weil sie auch nicht von fern ahnete, daß der fremde Mann ihre Verhältnisse genau kennen würde. Soll man aus dem καλῶς εἶπας schließen, die Frau habe halbbeschämt, ausweichend gerade so geantwortet? Fast scheint es so; denn das καλῶς εἶπας hat einen feinen, feinen Zug der Ironie.

Im achtzehnten Verse das πέντε ἄνδρας — für eine ganz unbestimmte Rede Jesu zu nehmen, das πέντε für eine runde Zahl, wie Einige gewollt, — was berechtigt uns dazu; wodurch wird uns eine solche Willkühr erlaubt? Wie es sich aber mit der ganzen Rede Christi, V. 18., verhalte, welches das bestimmte Factum gewesen seyn möge, worauf sie anspiele, ist schwer zu sagen. Ueber die fünf Männer, welche die Frau gehabt, und den sechsten oder gar siebenten *), den sie

*) Heraklеon nemlich las nach Origenes Ξ statt πέντε. S. Griesbachs V. LL. Wenn wir den Text des Herakleon in seiner ursprünglichen Gestalt hätten und nicht bloß in der Auslegung und Polemik des Origenes gegen diesen Ketzer, so würde sich vielleicht ergeben, daß dieses Ξ nur eine Zusammenrechnung war der fünf ersten Männer und des sechsten ungewissen.

im Augenblicke des Gespräches hatte und nicht hatte, haben sich mehr als sechs Hypothesen gestritten und keiner von ihnen ist es gelungen, allgemeine Anerkennung zu erwerben. Die Worte Christi reichen nicht hin, die Fragen der Neugier über die Verhältnisse der Samariterin genügend zu beantworten; auch ist das Interesse um dem reinen, einfachen Faden des Gespräches, wie er sich fortwindet, zu groß, als daß dem ernsthaften Leser, wie uns das Wichtigere sucht, viel daran gelegen seyn könnte, den Streit jener ältern Hypothesen durch eine neue erneuert zu sehen, ohne Entscheidung des Sieges. Indem wir uns, was diesen Streit betrifft, auf Lampe und Fr. Th. Wilhof a) verweisen, welche die Acten desselben gesammlet und vermehrt haben, bemerken wir nur, daß zwar kein Grund da ist, über das Verhältniß der Samariterin mit den ersten fünf Männern den Stab zu brechen, daß aber alle Verkehrtheit der Frau in Beziehung auf das gegenwärtige Verhältniß, welches Jesus schonend genug andeutet, ist

a) Man sehe Fr. Th. Wilhof opuscula philol. historica, theologica. Lingae 1778. dissert. de multore Samaritana. p. 3. ff. Dieser vertheidigt mit großem Aufwand von Gelehrsamkeit Georg Schaubs Meinung, nach der die Samaritanerin schuldlos gewesen und ohne Tadel; seine Vertheidigung nimmt einen andern Weg, als die Ehrenrettung der Frau durch seinen Vorgänger. Merkwürdig ist, daß W., um die fünffache Ehe der Frau wahrscheinlich zu machen, eine Stelle aus Hieronymus de monogamia Cap. 3. anführt, worin dieser von einem Manne erzählt, der 20 Ehefrauen begraben, und von einer Frau, die 22 Männer gehabt. Vergl. auch Wilkes gegen Anstien S. 293. ff., worin die Erklärung des ουκ durch ουκετι verworfen, aber die Frau beschrieben wird als eine durch Liebesabenteuer auf Irrwege gerathene, übrigens aber gute Frau. Auch werden die Worte ον νυν εχεις u. s. w. so ausgelegt: Dein jetziger Mann ist Dir nicht treu, er liebt Dich nicht. „Wie mußte es sie doch [illegible] berühren, denn es giebt nicht leicht ein größeres Leiden, als das eine durch Eifersucht gereizte Gattin empfindet!“ Wir führen dies an und weisen auf dies und ähnliches hin nur darum, zu zeigen, bis zu welchen Abentheuerlichkeiten die Auslegung sich verirrt, wenn sie nicht streng in den Gränzen ihres Amtes bleibt.

den Worten: καὶ νῦν ὃν ἔχεις, οὐκ ἔστι σου ἀνήρ, — völlig unstatthaft ist. Denn weder das οὐκ in οὐκοῦν (oder οὐκέτι, nach Kuinöl) zu verwandeln, hat man das Recht, noch auch durch eine unnütze Künstelei dem ἀνήρ die zwiefache Bedeutung des Ehemannes und des Bräutigams abzulocken, so daß, wie man sagt, zwar das im Text stehende ἀνήρ die Bedeutung des Ehemannes behalten, das bey ὃν ἔχεις aber zu ergänzende ἄνδρα die Bedeutung des Verlobten annehmen müsse. Nur allzuheftige Vertheidigungslust, die Ehre der Samaritanerin zu retten, kann dazu rathen, oder zwingen. Unstreitig bezeichnen die letzten Worte Jesu ein ungesetzliches Verhältniß; wie dieß aber genauer zu bestimmen sey, können wir nicht mehr erfahren. Am besten ist es, sich mit der ungewissen Rede des Chrysostomus in dieser Stelle zu begnügen: καὶ οὐκ ἦν πόρνη γυνὴ νομίμη, zumahl wenn es wahr ist, was Lampe anmerkt, daß die Samaritaner wie die Orientalischen Völker überhaupt, selbst die Juden nicht ausgenommen, das Concubinat für nichts so schlimmes mögen gehalten haben.

Unverkennbar ist es, daß Jesus das Gespräch absichtlich auf etwas hinleitet, wodurch das Gefühl der Scham und der damit verwandten Reue geweckt, und so die Samaritanerin empfänglicher gemacht würde für seine Rede. Ist dieß, so wird durch jede allzu eifrige Ehrenrettung der Frau die feinere Farbe des Gespräches wenigstens in diesem Punct verwischt.

Die Wahrheitskraft des prophetischen Wortes ruft in dem staunenden Gemüthe der Frau das Bekenntniß der Ehrfurcht hervor: Herr ich sehe, daß Du ein Prophet bist. — Der Scherz, mit dem sie bisher den ernsteren Antworten Christi ausgewichen, ist verschwunden; aus dem natürlichen Schamgefühl, das die prophetische Rede in ihr geweckt, tritt jetzt hervor der empfänglichere, festhaltende Ernst. In diesem Ernst der

greift sie, das bittere Gefühl der Scham in sich zurückzwängend, nach dem höchsten Puncte ihres religiösen Interesses, sie legt dem prophetischen Manne, ohne Rücksicht auf seine Nationalität, die Streitfrage vor, worüber Jüdischer und Samaritanischer Dünkel schon lange gestritten hatte: ohne Entscheidung.

Der Uebergang von V. 19. zu V. 20. ist so natürlich, daß wir Kuinöls Vermuthung, es sey hier von Johannes Vieles ausgelassen, nicht billigen können; wir wenigstens haben kein Bedürfniß der Ergänzung.

Wie sich die Samaritanerin das Prophetenthum Jesu gedacht habe, kann man nicht wissen; daß sie aber alttestamentlichen Traditionen zu Folge einen höheren Begriff davon gehabt, als Paulus ihr andichtet, geht eben daraus hervor, daß sie dem prophetischen Manne zutrauet, er werde die wichtige Streitfrage ohne Jüdisches Interesse entscheiden aus höherer Kunde von der Sache.

Zum Verständniß der Streitfrage bemerken wir hier kurz Folgendes.

Josephus erzählt uns in seiner Archäologie *), daß zur Zeit der Macedonischen Siege Manasse, des Hohenpriesters Jadûa Bruder, wegen einer Mißheyrath mit der Tochter des Persischen Satrapen in Samarien, von den strengen Juden mit dem Verlust seiner Priesterwürde bedrohet, nach Sichem geflohen sey, daselbst, mit Hülfe seines Schwiegervaters und mit Erlaubniß Alexanders des Großen ein neues Oberpriesterthum unter den Samaritanern errichtet, und einen eigenen Tempel auf dem Berge Garizim erbauet habe. Dadurch ward der Haß des strengen Judenthums gegen die in ihrer Anbetung Jehova's unreinen Samaritaner nur noch erhöhet und vorzüglich auf den Streitpunct hingerichtet, wie

*) XI, 8. Vergl. Lampe zu h. St. Am wichtigsten ist hier Relands Dissert. misc. I.

nach den allerältesten Traditionen der allein wahre Ort der Anbetung Jehova's zu bestimmen sey. Manasse hatte jenen Tempel auf dem Berge Garizim wahrscheinlich eben darum erbauet, weil hier schon längst des Samaritanischen Volkes Andacht sich gesammelt und die Spuren Patriarchalischer Gottesverehrung gefunden hatte. Denn Abrahams hatte einst in dieser Gegend einen Altar gebauet, Genes. 12, 6. 7.; Jakob ebenfalls, 33, 18. 20. — Und als Jehova nach Deut. 11, 26. ff. dem Volke Segen und Fluch vorlegen ließ, gebot er, daß, wenn sie das verheißene Land einnehmen würden, auf dem Berge Garizim der Segen, auf dem Berge Ebal aber der Fluch gesprochen werden sollte. Darnach hieß es auch Deut. 27, 11—13., Moses habe dem Volke geboten, auf dem Berge Garizim das Volk zu segnen, auf dem Berge Ebal aber den Fluch auszusprechen. In demselben Capitel V. 1—8. spricht Moses sammt den Aeltesten zum Volke, sie sollten nach dem Uebergang über den Jordan auf dem Berge Ebal einen Altar errichten aus ganzen Steinen, auf die Steine aber sollten sie alle Worte des Gesetzes schreiben klar und deutlich. — Wäre hier wirklich der Berg Ebal gemeint, welch' ein Widerspruch zwischen dieser Stelle und den andern von uns angezogenen, in denen dasselbige Gebot enthalten ist! Aber wahrscheinlich ist Ebal nur die spätere Lesart des Jüdischen Hasses gegen die Samaritaner; die Sam. Lesart Garizim war gewiß die ursprüngliche und allein richtige. *) — So entscheidenden Stellen des Gesetzes glaubten die Sam. in ihrem Streit mit den Juden sicher vertrauen zu können. — Aus den Rabbinen lassen sich mehrere Stellen aufweisen, aus denen deutlich wird, wie lebhaft dieser Streit gewesen über den gesegneten Berg, wie die Sam.

*) Vaters Commentar zu Deut. 27, 11 ff. Theil 3. S. 389. und De Wette's Beyträge 2. S. 290.

ihn nannten, und wie abentheuerlich der Samarit. Volksglaube jenen Gesetzesstellen nachgeholfen durch allerley Mährchen und spitzfündige Beweisführungen. *)

Die Antwort Jesu, V. 21—24. entscheidet den Streit auf eine höchst überraschende Art. Das Ueberraschendste und Schwierigste aber ist im V. 22., wo er von den Höhen der Christlichen Anschauung und Universalität scheinbar herunterstrigend von einem niederen Standpuncte der Betrachtung aus den Streit zu Gunsten der Juden entscheidet. Aber kaum hat er das entscheidende Wort gesprochen, so schwingt er sich alsobald wieder zu den himmlischen Höhen seiner Weisheit hinauf, wohin die Sam. Frau ihm staunend nur von fern folgen kann durch Ahndung Messianischer Offenbarung.

Zu dem, was Jesus der Sam. zuerst eröffnete, zu dieser hohen und weiten Aussicht über alle Berge und Orte der Anbetung hinweg, nimmt er mit Recht den Glauben der Frau in Anspruch. Nur der Glaube konnte solch' ein Wort fassen und begreifen; Jesus fordert ihn zunächst als Prophet, wofür die Samarit. ihn anerkannt hatte.

Ob Jesus dem stolzen Worte der Frau: οἱ πατέρες ἡμῶν, V. 20., in seiner Antwort das τῷ πατρὶ entgegengehalten, wie Paulus meint, können wir nicht bejahend beantworten; es läßt sich bey diesem Gegensatz nicht recht viel denken. Einige haben es bey V. 21. nicht an tadelnden, Andere nicht an lobenden Reden fehlen lassen, darüber, daß Jesus in diesen Worten die Aufhebung alles äußeren Cultus geweissagt habe. **) Ge-

*) S. Lightfoot zu dieser Stelle. Dem Rabbi Jochanan antwortete im Streit auf einer Festreise nach Jerusalem der auf Jerusalem und das verfluchte Haus des Tempels daselbst schmähende Samaritaner: der Berg Gar. sey der Berg des Segens, weil die Wasser der Sündfluth nicht auf ihm gestanden.

**) S. Griesbachs a. a. O. p. 88., der in der Kürze mit Recht die Worte des Chrysostomus lobt: σύντος (scilicet τοῦ-

setzt, es läge dieß wirklich in den Worten, kann man glauben, daß Jesus so und mit solcher durchaus dunklen und unverständlichen Rede seine Antwort angefangen haben würde? — Indem er aber das προσκυνεῖν V. 24. so besonders hervorhebt und am Schluß seiner vollen Antwort auf die höhere Art der Anbetung dringt, kann er V. 21. unmöglich haben sagen wollen, was die Feinde oder Freunde jeder Art des Cultus überhaupt ihm andichten gegen alle Ordnung der Natur und gegen den Zusammenhang der Christlichen Offenbarung. Nur auf die Höhe weis't er prophetisch hin, nur in jene neue große Zeit öffnet er den Blick, wo der durch Oertlichkeit, nationellen Dünkel und unvollkommene Symbolik beschränkte und den Geist und die Wahrheit beschränkende Cultus der alten Welt aufhören, und die Anbetung im Geist und in der Wahrheit anheben werde.

So erklärt sich ohne große Mühe, warum Jesus V. 22. den Streit zu Gunsten seines Volkes dem Fleisch nach entscheidet. Denn nur im Judenthum, seinen Verheißungen und Weissagungen, nur in der welthistorischen Beziehung und Bestimmung des Jüdischen Volkes lagen die Keime jenes neuen die Welt erlösenden Glaubens.

In diesem Verse verdient Mehreres eine genauere Beachtung. Was heißen und worauf beziehen sich die Worte: ὑμεῖς προσκυνεῖτε, ὃ οὐκ οἴδατε, mit ihrem Gegensatz: ἡμεῖς προσκυνοῦμεν, ὃ οἴδαμεν? — Semler und Hencke haben das ὑμεῖς auf die Samaritaner und Juden zugleich bezogen, das ἡμεῖς aber von Christo verstehen wollen, entweder von ihm allein, oder von ihm, seinem Herolde und seinen Jüngern. *) — Ge-

---

κος τ. προσκυνήσεως) τέλος ἔχει λοιπόν· οὐ γὰρ τὰ τῶν τέκνων ἀμειφθήσεται μόνον, ἀλλὰ καὶ τὰ τοῦ τρόπου τῆς λατρείας. Hom. 55.

*) Semler sagt im Widerspruch mit seiner Paraphrase, in der ausdrücklich [illegible] haud, paulo accuratius, quam vos, [illegible] Note zu diesen Worten:

setzt auch, diese neue Beziehungsweise des ὑμεῖς und ἡμεῖς gäbe einen an sich bequemen, oder erträglichen Sinn, widerspricht nicht der Zusammenhang und ganz insbesondere der Schluß dieses Verses geradezu? Denn, wenn die Worte ὅτι ἡ σωτηρία ἐκ Ἰουδαίων ἐστὶν nicht auch verzogen werden sollen, wußten nicht alle Juden ebenfalls, daß aus ihrem Volke das neue Heil hervorgehen würde? Sie hielten ja diesen Satz fest mit aller Hartnäckigkeit und allem Stolz eines wohlerhaltenen Alterthums. Die von Hencke versuchte Umschreibung jener Worte nach dieser Beziehungsweise verdunkelt den Sinn und das schöne Licht der Rede Jesu; denn obwohl es an sich wahr ist, daß die Juden und Samaritaner im gleichen Irrthum waren über den Geist und die Wahrheit der Anbetung Gottes, so hat doch Jesus in diesem Zusammenhange der Rede darauf nicht hinhalten wollen. — Die Samaritanerin, bemerkt Kuinöl ganz richtig, verstand V. 20. unter dem ὑμεῖς Jesum und die Juden, unter dem ἡμεῖς aber sich und ihr Volk. Ging das Gespräch seinen natürlichen Gang, so konnte Jesus unter dem ὑμεῖς nur die Samaritaner verstehen, unter ἡμεῖς aber nur die Juden, und wie er in dem ὑμεῖς die Frau anredet, so konnte er in dem ἡμεῖς sich nicht ausschließen, noch sich allein meinen, ohne der aufmerkenden Frau die natürliche Redeweise zu verwirren.

Behalten demnach die Worte ihre natürlichen Beziehungen, was soll es heißen, wenn Jesus den Samaritanern den Vorwurf macht, daß sie anbeteten, ὃ οὐκ οἴ-

---

Raro Christus se ipsis Judaeis addit; dicit patres vestri Cap. VI; numquam nostri. Hic igitur videtur se, Joannem, et paucos alios doctrina indole similes designare. Hencke in seiner Abhandlung: Joan. apost. apophthegmatum nonnullorum Jesu in Evang. suo et ipse interpres: — meae haec provinciae res est, justam stabilire dei notitiam, et multi jam sunt praeter me, qui eam teneant. — Er bezieht also das ἡμεῖς auf ähnliche Art, wie Semler.

ἐστι, den Juden aber, unter denen er sich mitbegreift, den Vorzug giebt, daß sie anbeteten, ὃ οἴδαμεν?

Statt des schwierigen ὃ liest eine Handschrift bey Matthäi ὅν, gewiß nur, weil V. 21. und 23. προσκυνεῖν mit dem Dativ construirt wird. Aber V. 24. und am Schluß von V. 23. liest man τοὺς προσκυνοῦντας αὐτόν, und obwohl im N. T. die Construction mit dem Dativ die gewöhnlichere ist, so findet man doch die reinere Griechische im bunten Wechsel mit jener auch anderswo, z. B. Luk. 4, 8. 24, 52. und in der Offenbarung, 19, 10. 22, 8. 9.*) — Paulus bemerkt in seinem Commentar, daß, so oft προσκυνεῖν mit dem Accusativ construirt werde, immer τὸν θεὸν zu ergänzen sey. Es ist aber Schade, daß diese Bemerkung, völlig grundlos, wie sie ist, gleich in den folgenden Versen ihre Widerlegung findet. Sonst wäre uns in der vorliegenden Stelle leicht geholfen, und die Auslegung von Tittmann, Morus und Kuinöl, zu deren Gunsten Paulus eben jene gesetzgebende Bemerkung gemacht hat, und nach der das ὃ οὐκ οἴδατε pro ignorantia vestra, das ὃ οἴδαμεν aber pro meliori nostra scientia übersetzt, jene Unwissenheit aber der Samaritaner, und dieses bessere Wissen der Juden auf den Ort der Anbetung bezogen werden soll, hätte um so weniger Schwierigkeit und Bedenken, je mehr sich selbst im N. T. Stellen aufweisen lassen, wo das προσκυνεῖν ohne das leicht zu ergänzende Object der Anbetung gebraucht wird.**) Wäre aber dieß der Sinn der Worte Jesu, wozu so dunkel, in so verschränkter Construction, daß die Frau, welche gerade hierin die Entscheidung ihrer Frage finden mußte, wenigstens in der Darstellung des Evangelisten das undeutliche Wort des Herrn durchaus nicht verstehen konnte? Zwar läßt sich Jesus in diesem Verse herab, die

*) Daselbst aber ist προσκυνεῖν τῷ θεῷ constanter Sprachgebrauch.

**) Man sehe V. 24. das ἐν πν. κ. ἀληθ. δεῖ προσκυνεῖν. 12, 20. Apostelgesch. 8, 27. 24, 11.

Streitfrage zu entſcheiden: aber für eine ſolche Entſcheidung wären nicht nur V. 21. und 23. 24. zu hoch, ſondern ſelbſt das ὅτι ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν, — am Ende von V. 22. wäre unnütz und grundlos und verlöre ganz ſeine Bedeutung.

Die ältere Auslegung dieſer Stelle, welche in dem ὃ beyde Mahle das genauer bezeichnete Object der Anbetung findet, und darauf weiter bauend den Unterſchied der Samaritaniſchen und Jüdiſchen Gottesverehrung zu erörtern fortfährt, hat alle Hülfen und Auctoritäten der einfachen grammatiſchen Conſtruction und des Zuſammenhanges für ſich. *) Indem wir dieſe ältere Exegeſe billigen, ſind wir jedoch nicht geneigt, das ὃ οὐκ οἴδατε auf allerley unbekannte Abgötterey en des Samaritaniſchen Gottesdienſtes zu beziehen, wie Wolf und Andere gethan haben. Wir unſeres Orts können nicht darauf eingehen, ſpätere, vielleicht nicht ganz ungegründete Anſchuldigungen und Marmörke Heidniſcher Abgötterey, die man den Samaritanern gemacht hat, zeitverwirrend in dem kurzen ſchonenden Worte Chriſti ὃ οὐκ οἴδατε zuſammen zu drängen. **) Wir ſtimmen darin dem beſonnenen Lampe bey, daß die Anſchuldigungen des Götzendienſtes, die man den Samaritanern gemacht hat, wenigſtens von der Zeit des Geſpräches durch die Bemerkung abwendet, daß, wenn damahls der Samarit. Cultus ſo befleckt geweſen wäre, Jeſus nicht ſo gelind und ſchonend geſprochen haben würde ὃ οὐκ οἴδατε. Früherhin waren wir geneigt, bey dem ὃ οὐκ οἴδατε und ὃ οἴδαμεν das Object der σωτηρία zu ergänzen. Bey genauerer Betrachtung aber

*) Man ſehe Lampe und Wolf zu d. St.

**) Es würde uns hier zu lange aufhalten, die verſchiedenen Traditionen über den Samaritaniſchen Cultus zu ordnen und kritiſch zu beleuchten. Die Sache iſt indeß zu wichtig, um ganz abgethan zu werden; wir machen uns daher anheiſchig, am Ende der Auslegung des Evangeliums einen eigenen Excurs darüber zu liefern, wie der Samaritaniſche Cultus ſich allmählich fortgebildet und verſchlimmert hat.

finden wir gerade das unbestimmte ὅ am meisten geeignet, uns auf den richtigen Sinn hinzuführen. Denn, wenn wir den Unterschied des Judenthumes und Samaritanismus, wie er hier vorzüglich am Schluß des Verses angedeutet ist, recht erwägen, so scheint er uns eben darin zu bestehen, daß die Samaritaner den lebendigen geschichtlichen Fortgang der alttestam. Verheißungen und Weissagungen unterbrochen und gestört hatten, nicht sowohl durch Einmischung des Fremden und Ausländischen, denn das hatten ja die Juden auch gethan, sondern vielmehr dadurch, daß sie, wie es scheint, nur dem Pentateuch und seinem Gesetz anhängend, das Fremde und Ausländische nicht verbreitet genug, und nicht innerlich dazu gedrungen in sich aufgenommen, und dasselbe nicht angeknüpft hatten an das Verwandte und Gleiche. Die Juden waren aber im vollen Zusammenhange des alttest. Kanons geblieben, hatten auf dem Grunde desselben und seiner Auslegung ihre, wenn auch meistentheils irrige, Theologie gebildet und standen jetzt als Volk im vollen Bewußtseyn des geschichtlichen Zusammenhanges des Alten und Neuen an den Thoren der neuen Zeit, die ihnen der Messias öffnen sollte. Mochten auch die Samaritaner an der Messiasidee der neuen Zeit Antheil haben und ahndungsvoll den Messias und sein Licht erwarten (V. 25.), so war doch diese Idee nicht lebendig unter ihnen und von ihnen erzeugt und fortgebildet. Eben darum aber blieben sie auch in den Schranken der bloßen Ahndung; des verborgenen Gottes Bild war nur in einzelnen Blicken und Zügen zu ihnen gekommen. Während in Judäa das Licht des offenbaren Gottes immer heller leuchtete, je mehr sich die Messiasidee erfüllte und vollendete, saß in Samaria das Volk in dem Zwielicht seiner Idee, und der dämmernde Schein aus Judäa brachte ihnen nur das Bewußtseyn von dem zerrissenen Zusammenhange ihres Alterthums und ihres religiösen Lebens.

Nur aus dem Volke, welches als das Herz unter den Völkern des Alterthumes von Gott erwählt worden war zum Eigenthume, — in welchem alle Epochen und Perioden der göttlichen Offenbarungen, der Verheißungen und Weissagungen Jehova's im vollen geschichtlichen Zusammenhange erlebt und im tiefsten Bewußtseyn der Gesammtheit bewahrt worden waren, — nur aus einem solchen Volke konnte das Heil aufgehen für die Welt: ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστιν.

Ueber die Schlußworte dieses Verses ist früherhin mehr als ein Mahl in diesem Commentar geredet worden. Ihr Sinn in dem angegebenen Zusammenhange ist klar. Um so mehr begnügen wir uns hier mit der Abweisung falscher Auslegungen unter den Neueren, wodurch das schöne Licht dieser Worte getrübt worden ist. So haben Aeltere und Neuere dieselben auf die äußere Nationalität Jesu bezogen, auf jeden Fall aber einen sehr dürftigen Sinn daraus gewonnen, sie mögen nun das ἐστι am Ende des Verses von der Gegenwart Christi, oder von der unbestimmten Zukunft der Weissagungen von Christo auslegen. Eines solchen Sinnes wegen verlohnte es sich kaum der Mühe, V. 23. und 24. auf eine solche Höhe der Gedanken hinaufzusteigen. — Kuinöl glaubt die ganze Rede ὅτι —— am besten so zu verstehen, als enthalte sie einen der Frau bequemen und wohl verständlichen Schluß und Beweis, den nemlich, daß der wahre Cultus unstreitig bey dem Volke seyn müsse, aus welchem nach Gottes Willen der Messias geboren werden solle, daß aber dieses Volk, wie die Samaritanerin selbst zugestehen müsse, das Jüdische sey. Wohl mag der Samarit. Frau dieser Schluß und Beweis leicht und bequem gewesen seyn, uns aber ist er es nicht, wofern wir das Vorhergehende richtig verstanden und die folgende Rede in ihrem Zusammenhange mit den streitigen Worten begriffen haben. — Der ganze Irrthum aber dieser und anderer Auslegungen liegt offenbar darin, daß man das ὃ οὐκ οἴδατε bloß von dem falschen

Ort der Anbetung verstanden hat, die σωτηρία aber durchaus nicht dulden will, es verwandle sich denn dieses Wort nach einer bekannten grammatischen Figur in das concrete ὁ σωτήρ. Zu dieser Verwandlung aber haben wir kein Recht, weder in dem Vorhergehenden, noch in dem Nachfolgenden. Eben das unbestimmte und allgemeine Wort, σωτηρία, scheint uns in dem Zusammenhange der Rede durchaus nothwendig; denn wollte Jesus die persönliche und individuelle Erscheinung des Heiles unter den Juden bezeichnen, so stand ihm ja das Wort dafür leicht zu Dienste; aber hätte er nicht durch dieses Wort seiner ganzen Rede den Charakter des weisheitsvollen Fortschreitens in der Bekehrung der Samarit. genommen?

Die dogmatischen Grillen einiger Ausleger, die Worte ὃ οἴδαμεν — bald zu Gunsten der Arianischen Ansicht von Christo zu deuten, bald ihnen durch allerley Künsteleyen den Schein des Arianismus zu nehmen, finden hoffentlich jetzt keine Statt mehr unter uns. *) Die Exegese hat sich freylich zunächst darum gar nicht zu bekümmern; aber die Dogmatik sollte durch wohl verstandene Oekonomie des Göttlichen und Menschlichen in Christo endlich einmahl lernen, daß das Vereinigungsband des Göttlichen und Menschlichen in dem Erlöser ein wahrhaft mystisches sey, welches die Exegese der menschlichen Geschichte Christi unberührt lassen muß.

In den beyden folgenden Versen haben wir nur die Aufgabe, den Zusammenhang der Gedanken zu zeigen und diesem gemäß den Sinn der merkwürdigen Worte: πνεῦμα ὁ θεός· καὶ τ. προσκυν. ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν — tiefer zu ergründen, als uns bisher geschehen zu seyn scheint.

Nachdem Jesus V. 22. die Frage des Streites zu Gunsten des Jüdischen Volkes auf eine höhere geistige An-

*) S. Lampe zu h. St.

entſchieden, den Vorzug über der Juden darein geſetzt hat, daß, weil ſie im lebendigen geſchichtlichen Zuſammenhang der göttlichen Offenbarungen geblieben, aus ihnen das Heil ausgehen werde in die Welt, — geht er nun über zur genaueren Bezeichnung dieſes Heiles, wie es in der wahren Anbetung Gottes kund werde und dieſelbe hervorbringe. So kommt er nothwendig darauf zurück, was er V. 21. geweiſſagt hatte. Indem er aber dieß durch das ἀλλ' ἔρχεται ὥρα — wiederum aufnimmt, erlaubt er ſich wegen des ὅτι ἡ σωτηρία ἐκ τ. Ἰ. — den bedeutenden und ſeine höhere Gegenwart andeutenden Zuſatz: καὶ νῦν ἐστιν — ἡ ὥρα, ὅτε κ. ſ. w. Nur negativ hatte er vorher die reine, wahrhaft umgewandelte Anbetung Gottes angebeutet, wie ſie einſt weder an Garizim, noch Jeruſalem geknüpft ſeyn werde; jetzt giebt er darüber eine poſitiv entſcheidende Auskunft, wodurch er die bisherige Anbetung für eine unvollkommene erklärt, die vollkommene im höhern Sinn aber allein wahre, (ἀληθινοὶ προσκυνηταὶ) bezeichnet als eine Anbetung in Geiſt und in Wahrheit. Eine ſolche fordere der Vater von Allen, die ihn anbeten, denn der Vater ſey πνεῦμα, der Geiſt an ſich.

Was nun die Worte ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν betrifft, ſo ſind uns die gewöhnlichen Auslegungen derſelben nicht unbekannt, nach denen durch grammatiſche Figuren der dürftige Sinn gewonnen wird, nun ſolle Gott anbeten mit reinem aufrichtigen Geiſt, oder, wie Andere wollen, πνευματικῶς καὶ ἀληθῶς, d. h. auf eine geiſtige, ſpirituelle, wahre und darum vollkommene Art. Wir geſtehen aber, daß wir nicht im Stande ſind, uns dabey etwas mehr zu denken, als was längſt vor Chriſto von Juden und Heiden geſagt worden iſt. Der Irrthum dieſer Auslegungen aber iſt offenbar der, daß ſie alle ohne Ausnahme, um nicht unter πνεῦμα den heiligen Geiſt zu verſtehen, dieſes Wort mit καρδία oder ψυχή verwechſeln und der ἀλήθεια ihren wahren Gegenſatz

gegen das Unvollkommene und mehr oder weniger Falsche im objectiven Sinne genommen haben. Beyde Worte aber können hier nicht subjective genommen werden; πνεῦμα ist hier nicht καρδία, das πνευματικῶς entspricht unserem geistlich, und drückt ganz allgemein, aber objectiv den Gegensatz aus gegen das σαρκικῶς; auch hat, wie das ἀληθινοὶ V. 23. andeutet, nach Joh. Sprachgebrauch (*) das Wort ἀλήθεια im Johannes, wenn nicht besondere Nebenbestimmungen die Sache ändern, immer die Beziehung auf die Wahrheit an sich und objective den Gegensatz in sich gegen den Irrthum, das Falsche, τὸ ψεῦδος, und ἀληθῶς, soll es so viel seyn, als sincere, entspricht dem Sinne von ἀλήθεια durchaus nicht. Man ist gewohnt, dieser Johanneischen Stelle die Paulinische im RBriefe 12, 1. von der λατρεία λογικὴ zur Hülfe und hinreichenden Erklärung beyzugesellen, aber obwohl sie verwandt ist, doch ist sie anders geformt und hat eine ganz andere Beziehung.

Wir sind keinesweges Willens, das ἐν πνεύματι von dem heiligen Geist zu verstehen, im streng Christlichen Sinn; das πνεῦμα ὁ θεὸς V. 24. hindert uns daran. Aber wer wollte, das Hebr. Element dieses Wortes genauer beachtend, leugnen, daß, so oft im N. T. dieses Wort vorkommt, wenigstens nicht das individuelle geistige Leben des Menschen gemeint sey, sondern das höhere, gemeinsame und in Gott einige, geistige Leben? Wird von Gott gesagt, er sey Geist, schlechthin, was anders wollen und können wir darunter verstehen, als, nicht nur alles Entferntseyn von dem Körperlichen, wie Chrysostomus meint, sondern vielmehr alles Entferntseyn von dem Getheilten und Gespaltenen überhaupt, in welchem nicht nur das Körperliche, sondern auch jedes geistige Daseyn der Individualität und Subjectivität beschlossen ist? Es ist also hier offenbar gemeint, Gott sey die Allenthalben-

(*) Siehe 6, 54. 15. 1. u. a. m. 2 Joh. 1. 1. Ev. 8, 51. 52.

heit und ungetheilte Gemeinschaft und Einheit des Geistes selbst; in sofern nur kann in Gott die absoluteste Freyheit und die Wahrheit an sich gedacht, nur in sofern das verborgene göttliche Wesen offenbar werden nicht als ein getheiltes und vertheiltes, nicht als ein nur abgebildetes und bedeutetes Daseyn, sondern als das in seiner vollen Wahrheit und seiner vollkommensten Weise sich offenbarende Seyn. — Die Anbetung Gottes in der ganzen alten Welt vor Christo, mochte sie auch noch so vergeistigt und verschönt seyn, sie war in dem Getheilten befangen, war entfernt von dem gemeinsamen alleinigen Geiste, erkannte das Wesen nicht, sondern ahnete nur in Bild, im Symbol, im Typus die verborgene Wesenheit des ewigen Geistes, und ahnete dieselbe nie ohne Irrthum des Gedankens und des Gefühls. So war es bey den Heiden, wie ein Jeder leicht zugiebt. Aber, was oft schwer wird zu erkennen und zu bekennen, war es nicht eben so in der Oekonomie des alten Bundes? Das höchste, was die Zeit des alten Testaments erreichen konnte, es war die durch besondere Leitung Gottes bewachte und bewahrte Ahnung, Sehnsucht, Weissagung des in Bildern, Typen und Symbolen vorbedeuteten göttlichen Wortes und Wesens, dessen vollkommene Klarheit, bildlose Wesenheit und Wahrheit nur in Christo erscheinen konnte. Ja selbst bey dieser besonderen Leitung Gottes, wie spielte da neben dem reinen weißen Faden der allmählich sich enthüllenden Andeutung des allein wahren Gottes in dem bunten Gewebe der alten Geschichte dieses Volkes der Irrthum der Bilder des getheilten menschlichen Geistes, des ungeistigen, sinnlichen Dienstes in tausendfachen Verwirrungen!

Nun ist in Jesu Christo der Logos Mensch geworden, und in Christo Jesu der Geist Gottes ein und ausgegangen ist über alles Fleisch, kann Gott den Geist nur im Geiste und in der Wahrheit angebetet werden, im Geiste nicht in den getheilten Wirkungen und Thätigkeiten des göttlichen Wesens, nicht in subjectiven Ahnungen, Gedanken,

und Gefühlen [illegible] Völker und [illegible], [illegible]
beschränkten und beschränkenden irdischen [illegible]
Symbolen, Opfern und Diensten, sondern in [illegible]
heit und Gesammtheit, wie er in Christo [illegible]
schwantlich angenommen und offenbar worden ist, [illegible]
Gestalt im Geiste, [illegible] und eben darum [illegible]
[illegible], gesichert [illegible] Falschen und [illegible]
[illegible] in der Wahrheit absolut und objectiv, [illegible]
[illegible]

So glauben wir, von unserem Standpunkte [illegible]
schwere, wichtige Stelle verstehen zu müssen. [illegible]
Worte aber wird ein Jeder gern hier [illegible]
[illegible], ubi tandem fuerunt tot per [illegible]
[illegible] perfecti adoratores! Quam [illegible]
[illegible] et consecratam [illegible]
[illegible] adorare didicerunt. Der Geist der [illegible]
[illegible] Kirche seufzet noch alle Tag und Nacht, [illegible]
Wort des Herrn so oft verhallet und [illegible]
den Gläubigen. [illegible], stehen die [illegible]
licher Bilder, Gedanken, Worte und Thaten, [illegible]
und Reiche, Weise und Unweise [illegible]
Noch heißt es ἔρχεται ὥρα, καὶ νῦν ἐστιν [illegible]
[illegible] Die Samaritanische Frau verstand [illegible]
der fremde Mann, der Prophet, Großes [illegible]
Sie weiß nicht zu antworten, aber die [illegible]
sey mehr, als ein Prophet, drängt sie, den [illegible]
ihren Richterstand da zu suchen, wo er allein [illegible]
[illegible] ich weiß, sagte sie, daß der Messias [illegible]
uns Alles verkünden wird, wie es sich in [illegible]
hält mit Allem, was uns [illegible] ist und [illegible]
[illegible] die Samaritanen zu der Messiasidee [illegible]
[illegible] durch [illegible]
[illegible]

[illegible] Sache nicht besser [illegible] so hatten sie auch nicht dabey die [illegible]le des Irrthums und die Verstocktheit des satzungsmäs[illegible] Judenthumes, Dinin, daß die Frau von dem Mes[illegible] die Kundmachung aller ihr dunklen Dinge erwartet, [illegible]aben wir nichts, was sich nicht auch bey den Juden ge[illegible]aben hätte; man vergleiche nur Lukas 1 und 2.

Da nun die Samarit. so zuversichtlich spricht οἶδα, ὅτι Μεσσίας ἔρχεται, so giebt ihr Jesus zum Lohn sol[illegible] Vertrauens den vollen Aufschluß über das ganze Ge[illegible]ach. Ich bin es, der mit Dir spricht, sagt er dem [illegible]fachen natürlichen Gemüth, das zum Glauben bereit [illegible]r. Wir verschmähen die Worte Bengels: nusquam [illegible] rectius ipsa discipulis se se dicit, dabey nicht, lassen [illegible] aber auf sich beruhen und eilen weiter. — War die [illegible]rede Jesu noch nicht zu Ende, aber sie war es gewiß, die [illegible]ederkehrenden Jünger hätten den Herrn leicht unter[illegible]ochen, und wenn diese nicht, gewiß die durch solche [illegible]ntdeckung überraschte Frau. Denn sicherlich verließ die [illegible]au ihren Wasserkrug nicht etwa, weil sie vor den heran[illegible]ahenden Männern scheu geflohen wäre, sondern Freude verkündend und staunens voll eilt sie nach jenem Worte Christi unbeschwert davon, in die Stadt, und verkündigt den [illegible]einwohnern, mit bescheidenem Zweifel, daß sie, als schwa[illegible]hes Weib, nicht im Stande sey, über so Großes zu ent[illegible]scheiden, Alles, was sie Prophetisches vom Jesu erfah[illegible]ren hatte, kommt und sehet, ruft sie, wie einst Philippus [illegible]um Nathanael.

Während nun *), die Bürger sich anmachten, ihr ver[illegible]schiedenes Maaß von Glauben durch eigene, genauere [illegible]unde zu erfüllen, redet Jesus mit seinen Jüngern, die [illegible]ber das Gespräch ihres Meisters, ihres Rabbi, mit der

*) V. 30. wird das οὖν von sehr vielen und bedeutenden Auctoritäten verworfen; daß es Chrysostomus bald hat, bald nicht, Origenes aber einmahl statt dessen δὲ, verräth den exegetischen Charakter dieser Lesweise.

Samaritanerin nach echt Jüdischem Vorurtheil staunten *), aber nichts zu sagen und zu fragen **) wagten, aus heiliger Scheu vor dem Herrn, endlich aber sich das Herz faßten, ihn an die mitgebrachte Speise zu erinnern. Wie immer, so nimmt Jesus, der in tiefer Betrachtung des so eben Vorgefallenen, seiner eigenen prophetischen Worte und deren Wirkung und Erfüllung, vertieft gewesen zu seyn scheint, von der Bitte der Jünger, daß er doch essen möge, Anlaß, sie allmählig hinaufzuführen zu höheren Gedanken. Als aber die Jünger das einfache Bild, das alle Sprachen kennen ***), sammt dem deutenden Zusatze, ἣν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε nicht fassen, sondern unverständig zu einander reden: μήτις ἤνεγκεν αὐτῷ φαγεῖν, nicht etwa ein Wunder ahnend, wie Origenes meint, sondern ganz Natürliches, so sagt er ihnen ohne Weiteres die klaren wohl verständlichen Worte, hinweisend darauf, daß die Vollendung seines Werkes, seines göttlichen Werkes, die Erlösung Aller sey aus allem Volke. ****) Indem er aber noch so spricht, sieht er aus der Stadt von Ferne herabziehen die Menge der Samaritaner, die sein Wort geweckt hat. Sich selber unterbrechend, und auch hier

---

*) Die meisten und entscheidendsten Auctoritäten sind für ἐθαύμαζον; man könnte glauben, nur der Symmetrie wegen mit ἦλθον sey ἐθαύμασαν in den gewöhnlichen Text gekommen. Z. 15. ist ἐθαύμαζον unangetastet geblieben. Man s. Griesbach. — Der Rabbinische Stolz und äußerliche Sinn wird bezeichnet Kidduschin F. 70. 1. foeminam omnino non salutant. S. Lightfoot und Wetstein zu d. St.

**) Τί ζητεῖς, ἤ, τί λαλεῖς μετ' αὐτῆς; das ζητεῖς wird durch das folgende τί λαλεῖς μετ' αὐτῆς genauer bestimmt. Ζητεῖς kann bitten und fragen bedeuten, disputiren, wie Einige wollen.

***) Siehe Lampe und Wetstein zu d. St. Johannes gebraucht βρῶσις für βρῶμα V. 32. 34. Paulus, der Apostel, hat den strengeren Begriff von βρῶσις beybehalten. Es ist aber neuerst Art, diese verschiedenen Formen zu vertauschen.

****) Die gewöhnliche Leseart ποιῶ V. 34 möchte leicht durch das von vielen Auctoritäten empfohlene und geschätzte ποιήσω verdrängt werden. Man sehe Griesbach. Die Entstehung des ποιῶ zu erklären, wie Paulus gethan hat, aus allerley Ueberlegungen der Abschreiber, können wir nicht gut heißen. — Das ἔργον, wovon Jesus spricht, muß ganz allgemein gefaßt wer-

Geistiges anknüpfend an das sinnliche Bild, erhebt er in freudiger Begeisterung seine Rede von Neuem, sich höher hinaufschwingend in prophetischen Worten.

Hinaus nun mit unsrer Auslegung in die freye Natur, in jene reiche fruchtbare Ebene bey Sichem! Wie glänzen Himmel und Erde, wie grünt und blühet und reifet die Saat so schnell in jenem Garten Gottes!

Zu Ende Octobers und im November ward die Winterfrucht gesäet, die Sommerfrucht im Januar und Februar; wahrscheinlich war Jesus in dieser reichen Ebene, als die Winterfrucht gesäet wurde, also im October und November. *) Nun fiel in den Ebenen die Ernte schon in die Mitte Aprils, zur Zeit des Paschafestes. So war also mit Recht des hoffenden Landmannes Sprüchwort bey der Aussaat und nach vieler Mühe (κόπος V. 38.) Nur noch **) vier Monde, so kommt die Ernte, der Mühe Lohn und Segen.

Anders war es und ist es noch mit der Aussaat des geistigen Samens. Findet er ein gutes Land, gleich grü-

---

ben von dem Messianischen Werke überhaupt. Mehr darüber, und wie es Christus das Werk Gottes nenne, bey bequemeren Stellen. Hier drängt sich die Beziehung des Wortes auf das Werk der universellen Erlösung von selbst hervor. — D. Paulus hat mit Recht bemerkt und im Text bezeichnet, daß Jesus hier den natürlichen Fortgang seiner Rede unterbricht.

*) Vielfachen Streit der Exegeten, Chronologen und Archäologen über diesen Vers 35. und die geschichtliche und chronologische Beziehung der sprüchwörtlichen Rede s. bey Lampe. Das Beste und Kürzeste, was wir hier nicht wiederholen wollen, s. in Paulus Commentar. Bey 5, 1. werden wir Anlaß haben, noch einmahl darauf zurückzukommen, was das chronologische betrifft. — Wetsteins reiche Sammlung archäol. Stellen übersehe Niemand.

**) Das ἔτι hat manche nicht unbedeutende Auctorität gegen sich. S. Griesbach. D. Paulus bemerkt ganz richtig, daß das ὅτι leicht das danebenstehende ἔτι verdrängen konnte. Der sprüchwörtliche Charakter der Rede scheint es zu fordern, und es sieht weder wie eine Erklärung aus, noch kann man es mit Casaubonus für ἤδη nehmen. Die Bedeutung von ἤδη entstellt den Sinn des Sprüchwortes. — Mit den besten und meisten Auctoritäten stimmen wir gegen den gewöhnlichen Text für τετράμηνος.

nit und blühet und reift die schöne Saat. Jesus hatte kaum den Samen seines Wortes ausgeworfen, siehe, da sproßte derselbe schon auf in reicher Fülle. Begeisternd, Vertrauen weckend, spricht der Herr zu seinen Jüngern: Hebet Eure Augen auf und schauet das Land, wie es schon reif ist zur Ernte. *) V. 36. zeigt, daß jene Worte nur geistige Beziehung haben sollten; der Zusatz εἰς ζωὴν αἰώνιον giebt der ganzen Rede ihre wahre Deutung. Wer kann es verkennen, daß sich in dieselbige freudige Begeisterung, mit der Jesus die vollste Hoffnung seines zu vollendenden Werkes ausspricht, jene tragische Wehmuth mischt, mit der wohl der alternde Landmann, oder auch der jugendliche, wenn die Natur ihn erinnert, daß Alles schwindet und vergehet, in den Winter und den Schlaf der Natur hineinschauet und spricht: Ein Anderer säet, ein Anderer erntet. Hier, in dem Werke, das vollendet werden müsse nach Gottes Willen, treffe das Sprüchwort zu; ὁ λόγος ἐστὶν ἀληθινὸς **); denn er sey, sagt Jesus, dem säenden, mühevollen Landmanne gleich; noch ehe die volle Ernte beginne, verlasse er im Winter des Lebens dieses Werk auf Erden, aber er werde sich freuen über den Lohn der Erntenden, wenn sie die vollen Garben herüberbringen würden in das ewige Leben. — Es sey, meint er, für seine Jünger erhebend und Zuversicht weckend, wenn er ihnen sage, daß sie, was er und Andere ***) mühevoll erarbeitet, lohnreich ernten und sammeln würden.

---

*) Das ἤδη am Ende von V. 35. kann und darf nicht zum Folgenden gezogen werden, soll der Sinn der ganzen Stelle nicht verzerrt werden. Ueber die γῶραι λευκαί findet man aus den Alten trefflich Gesammeltes bey Wetstein und Lampe.

**) Das ὁ vor ἀληθινὸς wird am besten verworfen. S. Griesbach. Ueber ἀληθινὸς s. oben zu V. 23. 24. Unser: es trifft zu, erschöpft den Begriff nicht. Es ist das Wort hier gebraucht, wie 14, 1. Mehr darüber bey jener Stelle. — Ueber das Sprüchwort sehe man Lampe und Wetstein, welche viel gesammelt haben aus den Alten.

***) Unter den ἄλλοι versteht Jesus nicht sich allein; Paulus

Fassen wir so die Worte Christi, wem wird es dann auffallend und fremd erscheinen, daß Jesus so früh mitten in der Wonne und Begeisterung über sein Werk und dessen Vollendung, jenen tragischen Gedanken andeutet, der immer deutlicher und deutlicher endlich die vollste und gewiss feste Weissagung seines Todes wird!

Johannes bricht hier ab. Das Wesentliche hatte er erzählt. V. 39. und 40. ergänzt er die dunkle Rede V. 35: ἰδοὺ, ἐπάραατε —— Jesus blieb auf Bitten der zu ihm hinausgekommenen Samaritaner zwey Tage bey ihnen, lehrend, und den begonnenen Glauben weiter und tiefer führend. Des Glaubens Anfang war die Rede: ἡ λαλία des Weibes, aber dieses schwachen Anfanges Wachsthum war in dem Wort, dem λόγος des Herrn. Und so wuchs des Glaubens Kraft, daß die Samaritaner, das weniger beengt, als die Juden, zuletzt große Wort sprachen: ὅτι οὗτος ἐστιν ἀληθῶς ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου. *) Was haben wir für Grund, mit Clericus τ. κόσμου nur von der Jüdischen Welt zu verstehen? Man mag diese Worte für Johanneische halten, in denen der Evangelist seine tiefere Einsicht den Samaritanern leihet, aber die Worte müssen in ihrer vollen Würde bleiben. — Konnte das Wort Jesu unter den Sama-

Bemerkung, daß hier, wie man in der Umgangssprache sage: Gewisse andere Leute, nur auf sich selbst deutend, so auch Jesus nur sich meine, können wir nicht gelten lassen. Die älteren Exegeten verstehen darunter Jesus, Johannes, den Täufer, — und die Propheten. So schon Augustin und Chrysostomus hom. 33. (34.) Wir haben gegen diese Auslegung nichts zu erinnern, und auch dagegen nichts, wenn Augustin meint, es sey hier vorzugsweise von dem Jüdischen Volke die Rede, in welchem das Gesetz und die Propheten Vieles vorgearbeitet hätten. Nur sollten die Samaritaner nicht ganz vergessen seyn!

*) ὁ Χριστὸς hat die receptа. Griesbach zeigt, daß bedeutende Autoritäten dieses Wort nicht haben. Man vermißt es nicht, und kann es leicht für glossenartig halten. Aber mit Recht verwirft es Griesbach nicht, denn wider die Joh. Art wäre das Wort nicht.

ritanern, die schon als unstrenge Juden eine weitere Aussicht hatten und einfältigeren Sinn, nicht so viel bewirken, daß Fähigere unter ihnen, gerade aus Gegensatz gegen die hassenden Juden, und weil der Satz, das Heil komme von den Juden, einmahl nicht umgestoßen werden konnte, ausriefen: dieser ist wahrlich der Heiland der Welt? *) Wie wenigstens sind im Stande, so etwas für möglich zu halten.

4, 43 — 54.

In dieser Erzählung, die in den einzelnen Worten und in dem geschichtlichen Zusammenhange des Ganzen fast gar keine Schwierigkeiten darbietet, haben wir unser Augenmerk vorzüglich auf das synoptische Verhältniß der dazu gehörigen Parallelen in Matth., Markus und Lukas gerichtet. Wer etwa des hier erzählten Wunders wegen von uns eine ausführliche Widerlegung allerley müßiger Erklärungen bey Paulus u. A. verlangt, den bitten wir um des Wichtigen willen, was hier angemerkt werden muß, von der Forderung des Unwichtigen und Nutzlosen abzustehen.

Die drey ersten Verse, 43 — 45. — erinnern uns wegen der merkwürdigen Worte V. 44. an Luk. 4, 24. Matth. 13, 57. und Mark. 6, 4. — Es heißt in unserer Stelle, Jesus habe sich von Samarien nach Galiläa begeben V. 43 **); auch wird V. 45. erzählt, daß die Galiläer den Herrn wohl aufgenommen hätten in Er-

*) Wie die Samarit. von einem σωτὴρ hätten sprechen können, darüber hat Lampe viele unnütze Worte. Gewiß ist, daß tief in der inneren Construction der Messiasidee die Benennung des σωτὴρ liegt.

**) Das an sich nicht nothwendige καὶ ἀπῆλθεν in diesem Verse, wofür wegen der Zusammenstellung mit ἐξῆλθεν 4, 3. eine falsche Analogie wäre, wird, wie man bey Griesbach sehen kann, theils durch Auslassung in bedeutenden Autoritäten, theils durch Variation in weniger bedeutenden, seiner Stelle [illegible] erklärt.

[illegible] aller der Dinge, die sie auf dem Feste zu Jerusalem von ihm gesehen hätten. Wie nun verhält sich dazu, was V. 44. erzählt wird, daß Jesus bezeuge habe, der Prophet gelte in seinem Vaterlande nicht, habe keine Würde, keinen Werth (τιμὴν) in demselbigen? Beziehen wir πατρὶς auf ganz Galiläa, (und Christus ward ja ein Galiläer genannt), so entsteht durch die Partikel γὰρ ein uns auflöslicher Widerspruch. Kuinöl u. A., welche unter der πατρὶς durchaus ganz Galiläa verstehen wollen, helfen sich dadurch, daß sie, die Griechische Partikel mit der Hebr. כִּי zusammenspannend, beyde zwingen, obgleich zu bedeuten. Nun ist zwar nicht zu läugnen, daß כִּי in mehreren Stellen elliptisch so gebraucht wird, aber nicht eher können wir dem γὰρ eine ähnliche Bedeutung anmuthen, als bis uns erwiesen worden ist, γὰρ werde wie das Hebr. כִּי auch für wenn gebraucht. *) Paulus und Andere, welche gerade in dieser Stelle keinem Worte Zwang anthun wollen, meinen, den Sinn und Zusammenhang der ganzen Rede am besten so begriffen zu haben, wenn sie hinter V. 43. zwischen den Zeilen lesen: Früher habe Jesus nicht nach Galiläa zurückgehen wollen. Andere aber, gut zu ängstlich, im Johannes irgend etwas ausgelassen zu denken, worauf der Evang. anspiele, quälen sich und das Wort ἐμαρτύρησε. Sie meinen, Luk. 4, 24. und Matth. 13, 57., wo derselbe Ausspruch zu verschiedenen Zeiten erzählt werde, erlaube ihnen, das ἐμαρτύρησε zu übersetzen durch: er pflegte zu bezeugen. — Uns will keine dieser Hülfen gefallen. Alle Quälerey verschwindet in der That, wenn man das πατρὶς auf Nazareth bezieht. Hierauf aber es zu beziehen, berechtigen uns Stellen, wie Matth. 1, 23. Luk. 4, 16. Joh. 1, 46. 47. 18, 5. 7. Apostelg. 10, 38. wo als

*) Gesenius hat in seinem Lexicon mit sicherem Tact unter den Bedeutungen des Part. כִּי zuerst das Wenn, und dann erst das Obgleich gestellt.

das Vaterland Jesu, als seine πατρίς *), immer Nazaret genannt wird. Auch ist dem unbefangenen Auge unverkennbar, daß dieses ἐμαρτύρησε — auf eine Begebenheit in Nazaret hinweist, wo Jesus durch bittere Erfahrung zu diesem Ausspruche gezwungen wurde. Johannes hat uns nirgends darüber nähere Auskunft gegeben; wohl aber Lukas, Matthäus und Markus in den schon angeführten Stellen. Es leidet keinen Zweifel, daß, obwohl Matthäus und Markus in der Zeitbestimmung von Lukas abweichen, alle drey doch nur ein und dasselbe erzählen. **) So spät, als Matth. und Markus diesen Auftritt in Nazaret erzählen, wann überhaupt bey diesen in jenem Abschnitte des Lebens Jesu von einem Späteren und Früheren die Rede seyn kann, kann er sich unmöglich ereignet haben. Lukas erzählt ihn gleich im Anfange der Lehrzeit Jesu in Galiläa. Zum Theil mag Lukas darum so früh davon gesprochen haben, weil er daraus erklären wollte, wie und warum Jesus sich während der ganzen Lehrzeit in Kapernaum und nicht in Nazaret aufgehalten habe; aber sollte Lukas, der nur darin irret, daß er dem Vorwurf der Nazaretaner 4, 23. keine historische Basis giebt, hierin nicht zum Theil einer sicheren Tradition folgen, nach welcher Jesus diesen Ausspruch 4, 24. wirklich gleich im Anfang seines Lehramtes gethan haben sollte? Die Worte Jesu in unserer Stelle sehen dem Ausspruche Jesu bey Lukas, Matth. und Markus so gleich, daß es thöricht seyn würde, in dem Allerähnlichsten Unterschiede zu erdichten. Auch ist kein Grund, anzunehmen, Jesus habe zu wiederholten Mahlen dasselbige gesagt über seine Landsleute, und sich mehr als einmahl ihrer Verachtung und Geringschätzung Preis gegeben.

Worauf also Joh. in dieser Stelle anspielt, ist das

*) Das Gr. πατρίς wird, wie Wetstein I. 409. angiebt, auch bey echten Griechen von der πατρὶς πόλις gebraucht.

**) S. Schleiermacher über d. Lukas.

den Lukas im ausführlichsten und genauesten Erzählte; dieses wäre demnach, soll die Johanneische Festberechnung gelten, in die Zeit zwischen der Taufe und dem ersten Pascha zu setzen. Daraus folgt aber noch keinesweges, was Paulus in s. Commentar daraus folgert, daß, weil hier eine wirkliche Beziehung auf das bey Lukas Erzählte unleugbar sey, Johannes sich auch auf die Erzählung im Lukas bezogen, und den ganzen Abschnitt von Cap. 2, 13. an bis 4, 54. als eine Ergänzung gerade des Lukas angesehen haben müsse. — Aus der Art, wie Lukas diese Erzählung stellt, kann mit Recht geschlossen werden, daß von dem Auftritte in Nazaret einzelne von einander unabhängige Erzählungen lange Zeit im Umlauf der mündlichen oder schriftlichen Rede gewesen seyn müssen, ehe sie einem größeren Ganzen einverleibt wurden. *) Der Ausspruch Christi wurde gewiß sehr bald sprüchwörtlich, und dem Gedächtniß um so öfter und tiefer empfohlen und eingeprägt, je mehr sich in der Verbreitung des Evangeliums die Erfahrungen Christi unter den Nazaretanern wiederholten, und einen Jeden, der sie machte, daran erinnerten, daß es dem Herrn nicht besser geworden sey mit seinem Prophetenthume. **) Ja scheint nicht, als das Christenthum zu den Heiden gebracht wurde, die ganze Geschichte Jesu Christi und seiner Lehre unter den Juden den Satz zu beweisen, daß ein Prophet daheim nichts gilt? Gewiß wurde dieser Ausspruch auch schon wegen seiner Kürze sehr leicht behalten, und mit ihm und zum Verständniß seiner Beziehungen auch die merkwürdige Geschichte Jesu in Nazaret. Also auf etwas Allen Bekanntes spielt Johannes an; das Evangelium des Lukas aber war den Lesern des Johannes gewiß nicht bekannt.

---

*) S. Schleiermacher über Lukas 3, 1 — 9, 49.

**) Aehnliche sprüchwörtliche Sätze unter Griechen und Römern hat Lampe gesammelt.

Denn, da die Verwandtschaft des Lukas mit Matthäus Evangelium nichts beweiset, was hat man für Gründe anzunehmen, daß die Privatschrift des Lukas sehr bald und schnellsten Laufes zur Kunde und zum Gebrauch der Johanneischen Gemeinden gelangt sey?

Muß nun V. 44. das streitige ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι auf Nazaret bezogen werden: so folgt, daß V. 43. gesagt seyn soll, Jesus sey zwar nach Galiläa zurückgegangen, als er aus Samarien gekommen, aber nicht nach Nazaret, sondern, da er früher die Wahrheit seines Ausspruchs erprobt, habe er sich lieber in andern Galiläischen Oertern aufgehalten und gelehrt, wo die Gesinnung der Galiläer freundlicher und bereitwilliger gewesen, ihn aufzunehmen. *)

Die Worte V. 45: πάντα ἑωρακότες, ἃ ἐποίησεν ἐν Ἱεροσολύμοις ἐν τῇ ἑορτῇ (vergl. 2, 23.) erlauben uns im Vorübergehen die gewiß richtige Bemerkung, daß, wäre dem Johannes darum zu thun gewesen, Vollständiges zu erzählen, oder ergänzend Vollständigeres, ihm gewiß nicht so viele Winke entfallen wären, wie viel auch in ihm noch zu vermissen und zu ergänzen sey.

In der folgenden Erzählung V. 46 — 54. lassen V. 46. und 54. keinen Zweifel übrig, daß sie eine äußere geschichtliche Beziehung auf 2, 1 — 11. habe. Aber die innere Beziehung dieser Geschichte auf das Ganze des Ev. und seinen Zusammenhang, erkennt man erst, wenn man, die gleich darauf folgende Heilungsgeschichte am Teiche Bethesda damit verbindend, in der

*) Lightfoots Bemerkung, es könne hier unter Galiläa das obere verstanden werden, (Nazaret lag in dem unteren) weil Joseph. Archäol. 13, 2. das Wort so zu gebrauchen scheine, hat schon Lampe z. d. St. mit Recht verworfen.

**) Den Irrthum, was sey hier das sogenannte Eukänienfest gemeint und nicht das Pascha, hat schon Lampe widerlegt.

merkwürdigen Rede Christi V. 19. ff. die geschichtliche Grundlage genauer zu bestimmen sucht.

Semler hat, meines Wissens, zuerst gewagt, diese und die ihr ähnlichen Erzählungen bey Matthäus 8, 5. ff. und Lukas 7, 1. ff. für eine und dieselbige Geschichte zu erklären. Die Verschiedenheiten der Erzählungsweisen erkannte er wohl; aber sie vermochten nicht, sein Urtheil zu ändern. *) Paulus, Kuinöl u. A. haben ihm widersprochen, und ihm die mit Sorgfalt hervorgesuchten Unterschiede entgegengehalten. Wir wollen sehen, wer Recht hat.

Vorausgesetzt, woran Niemand zweifeln wird, daß Lukas und Matth. ein und dasselbige erzählen, Lukas aber mehr im Charakter eines unmittelbaren Zeugnisses, als Matthäus **), worin ist bey Lukas die Spitze, das Hauptaugenmerk der Erzählung? Offenbar in den Worten Jesu am Schluß: Ich sage euch, in Israel habe ich solchen Glauben nicht gefunden! Matthäus hat dieselbigen Worte des Herrn aufbewahrt, ihren einfachen Sinn und Charakter aber durch ungehörigen Zusatz V. 11. 12. (vergl. Luk. 13, 28. 29.) verdunkelt. — Könnte nicht derselbige Ausspruch Christi von dem βασιλικὸς des Johannes eben so gut gelten, als von dem ἑκατόνταρχος des Matth. und Lukas? Denn, wie dieser Hauptmann, so scheint auch jener Königische kein Jude gewesen, sondern wer weiß aus welchem Volk in die Dienste wahrscheinlich des Herodes Antipas herübergekommen zu seyn. Das Wort βασιλικὸς für einen Eigennamen zu halten, mit einigen Auctoritäten in den Manuscripten, dem Verfasser der Synopsis ***) und J. D. Michaelis, dazu haben wir kein

*) Ego ausim statuere, sagt Semler, unam eandemque historiam describi, etsi alibi aliter atque aliter.

**) M. s. Schleiermacher a. a. O. Seit. 92. 93.

***) S. Griesbach's VV. Ll. Selbst Codex D. liest V. 46. und 49. βασιλικὸς.

Recht. Wetstein hat mehrere Stellen, vorzüglich aus Josephus, gesammelt, aus denen erhellt, daß das Wort βασιλικὸς von Königlichen Soldaten gebraucht worden ist; dadurch könnte man diesen Königischen jenem Hauptmanne noch näher bringen. Ob aber, worin das vornehmste kritische Moment liegt, von diesem βασιλικὸς gesagt seyn könne, was von dem Hauptmanne, Luk. 7, 9., das muß durch eine genauere Betrachtung der Johanneischen Erzählung und ihres inneren Zusammenhanges entschieden werden. Es kommt dabey Alles an auf die Worte Jesu V. 48., worauf sich dieselben beziehen.

Es ist schwer, in der Bitte des geängstigten Vaters den höheren Glaubensmoment zu finden, der, wie schwach und verdeckt er auch seyn mag, dennoch immer vorangehen muß, soll das Zeichen und Wunder angenommen und geglaubt, soll es ein Stützpunct und eine wahrhaftige Hülfe und Beglaubigung werden für die inneren Glaubensbewegungen, die ihren Anfang und Ursprung nur in Gott selber haben. Es scheint, als habe der Ruf von der heilenden Wunderkraft Jesu den hart bedrängten Vater aufgetrieben, bey der nahen Todesgefahr seines Sohnes die letzte Hülfe zu versuchen. So in ängstlicher Eil kommt er zu Jesu, der schon so Vielen das Leben gerettet; dringend bittet er den Herrn zu eilen, selbst zu kommen, ehe denn sein Sohn stirbt; sein Vertrauen ist also beschränkt, wie etwa nur ein menschlicher Arzt es fordert und verdient. *)

Obwohl nun der Herr, wie es im Matthäus dem ihn heißt, das glimmende Docht nicht auslöschte, so konnte und mußte er doch überall in den zum Glauben irgendwie Bereiteten die innerste Quelle schlagen, aus

*) So hat den Vater in dieser Erzählung zum Unterschiede von dem Hauptmanne bey Lukas und Matthäus auch schon Chrysost. aufgefaßt, in der 34. (35.) Homilie.

der allein das wahre lebendige Wasser des Glaubens hervorquillt. Demnach will er zwar, wie uns däucht, den flehenden Vater nicht abweisen und ohne Hülfe von sich lassen; aber nicht eher gewährt er ihm die Bitte, als bis er das rechte und treffendste Wort ihm in die Seele geworfen. Das ἴδητε und πιστεύσητε soll nach Einigen die umstehenden Galiläer bezeichnen, die V. 45. mit den Samaritanern V. 42. zusammengestellt werden, nicht zu ihrem Vortheil. Von den umstehenden Galiläern können wir nichts entdecken in dieser Erzählung; aber, daß Jesus mit dem — ἴδητε und πιστεύσητε, mehr als den unmittelbar angeredeten Königlichen Beamten gemeint habe, leuchtet ein. So war das verkehrte Geschlecht jener Zeit, daß es zuerst und immer nur das Aeußere verlangte in göttlichen und menschlichen Dingen, dem Aeußeren den Vorrang gab und eine höhere Würde, als dem Inneren; wollte es nicht die äußere Gerechtigkeit mehr, als die innere, ja meist nur ohne die innere? So wollte es auch, statt für den schon vorhandenen Glauben die bestätigenden Zeichen und Wunder Gottes, wie es nach göttlichem Recht seyn soll, zuerst ohne Glauben das Zeichen und Wunder sehen, mit Bequemlichkeit und nach Lust abwartend, ob aus dem Zeichen und dem Wunder außer ihm, in ihm der Glaube kommen werde und solle, oder nicht. Solchem verkehrten Sinn hat Jesus nie das Wort geredet; wie konnte er auch, da er nicht nur hier im Johannes vor und nach diesem Ausspruch, sondern auch bey den andern Ev., die Glaubenskraft im Menschen immer aus der unsichtbaren Quelle der Wiedergeburt und der nicht menschlich gewirkten Liebe Gottes ableitete? Darum nimmt es uns Wunder, wie einer Seits viele wunderschene Exegeten bey diesem Ausspruch staunend still stehen, als sey ihnen ganz und gar unerwartet etwas Günstiges begegnet für ihre geistigere Ansicht von den Wundern, andern Seits aber die Vertheidiger der älteren

so viele unnütze Mühe verschwenden, um mit diesem Ausspruche des Herrn andere nur scheinbar streitende Reden im Evangelium zu vereinigen. Denn jene Wunderscheuen bekämpfen absichtlich nur die krasseste Vorstellung, nach der das Wunder die Untrüglichkeit der göttlichen Lehre Jesu habe unmittelbar beweisen sollen, was es freylich weder kann, noch soll; die Liebhaber der Wunder aber haben die Ansicht Jesu und seine Absicht zu ihrem eigenen Schaden irrig gefaßt und entstellt, wenn sie den Grundsatz der Lehre von den Wundern verkennen und nicht achten, daß, wie nur der vollendetste Glaube das Wunder vollbringen, und in ihm nur ein Zeichen seiner Kraft und Wirkung finden kann, so auch nur der Glaube das Wunder aufnehmen, und in ihm nur ein bestätigendes Zeichen finden soll, daß jene unmittelbare Einheit Himmels und der Erden, des Göttlichen und Menschlichen, auf die er gerichtet ist und von der er ausgehet, urkundlich und wahrhaft factisch vorhanden sey außer ihm. — So haben weder die Einen Recht, diesem Ausspruche Christi zu Folge zu leugnen, daß sich Jesus auf seine Wunder berufen habe, noch die Andern, wenn sie ungeschickt den Wundern Christi eine Kraft beylegen, die sie selbst sich nie angemaßt haben.

Wenn nun nicht geleugnet werden kann, daß Jesus mit den Worten V. 48. den zum wahrhaftigen Glauben wenig vorbereiteten Vater mit gemeint hat, so können wir, was Jesus nach Lukas von dem Hauptmanne zu Kapernaum, gerade das Gegentheil bedeutend, gesagt hat, auf diesen Königischen um so weniger anwenden und passend finden, je mehr selbst auch so treffender Rede der verzagte Vater, von der zudringlichsten Bitte der Aengstlichkeit und des halben Vertrauens nicht ablassend, jenem Glaubensmuthe des Hauptmannes zu Kapernaum nachsteht. Nachdem er V. 49. die Bitte wiederholt hat: Jesus möge hinabsteigen, ehe denn sein

Sohn ſterbe, und weiß, daß Jeſus durch ſein kräftiges und entſcheidendes Wort geſagt hat, da, erſt glaubet er, nicht auf dem bloßen Worte, ſondern der Wunder in und mit dem Worte zugleich. In der Erzählung des Lukas bittet der Hauptmann zu Kapernaum und findet das Beſcheidenheit zum Muth zu dem Herrn, der die Kranken des Volks, dann ſeine Freunde, und obwohl er das böſe Muth, wie der Königiſche bei Johannes? die kühne Bitte gethan, Jeſus möge kommen und heilen, ſagt er ihm das zweyte Mahl, daß ihm ſeine Glaubenskraft ſagen, ein Wort reiche hin, den Knaben geſund zu machen. Anders der Kranke Mann hier im Johannes. Worin eine Spur von jener Beſcheidenheit und jenem Glaubensmuthe? Wenn jene Kühnheit, dadurch der ſeine zuerſt die Begebenheit ſo umſtändlich erzählt hat, wie ſie aus Lukas bisher gezeigt, um der Ehre Chriſti willen V. 9.) nicht wiederholt hätte, ſondern hiſtoriſch kurz darüber hinweg gegangen wäre, welchen die Erzählung ſo ſehr intereſſirt haben muß, daß er ſie ſo ausführlich machen, endlich gar? Mittelmäßig? Glaubhaft? Hätte man ſelbſt die Worte finden, und die Worte der zweyten Geſandtſchaft ſagt er auch gegenſätzigen im Leben? Aber, da die Erzählung des Matthäus jener des Lukas an Wahrſcheinlichkeit nachſteht, und den Johannes ſchon in den Hauptzügen widerſpricht, als daß ſie ſich ſtützen und die Aehnlichkeit zwiſchen Matthäus und Johannes auf die hiſtoriſche Kritik, und der ſtrengeren kritiſchen Regel zu Folge nur das Widerſprechende hin wegfällt? So müſſen wir alſo die Unähnlichkeit des Ausgangs zwiſchen der Erzählung bey Matth. und dieſem halten, als eine unweſentliche anſehen, und ſelbſt die zu bedeutende Verſchiedenheit im Anfange der zweyten Geſchichtserzählung nachher, wie Johannes ergählt, in Einklang bringen, was aber Lukas und Matthäus der Hauptſache nach von dem Glauben Jeſu in Kapernaum geſagt haben, für einen Entſcheidenden halten, ſo

[illegible] zwischen dem υἱὸς, dem [illegible] μου im Johannes, und dem δοῦλος ἔντιμος im Lukas, wonach das ὁ παῖς μου [illegible] im Matthäus auszulegen ist, darf nicht unbeachtet bleiben.

Demnach ist es, bis uns außer den Evangelisten sichere Zeichen des Aehnlichen und der völligen Einerleyheit der zwiefachen Erzählungsweise gegeben werden, gerathener, Gaulers Vermuthung zurückzuweisen und der hergebrachten Meinung, es werde im Johannes etwas anderes erzählt, als im Lukas und Matthäus, getreu zu bleiben.

Ehe wir von dieser Erzählung Abschied nehmen, und mit der Uebersetzung des ganzen letzten Abschnittes diesen Theil des Commentars schließen, haben wir gegen falsche Deutungen nur dieß eine noch hinzuzufügen, daß das ὁ υἱὸς σου ζῇ V. 50. 52. 53. nach dem Zusammenhange der ganzen Erzählung nicht etwa das Futurum seyn kann, sondern als strenges Präsens und zwar im emphatischen Sinn von dem völligen Wohlbefinden des Knaben erklärt werden muß. Wer gegen die klaren Worte des Evangelisten heftig anstrebend, der Erzählung ihren Wunderchoralter nehmen will, mit dem haben wir hier weiter nicht zu streiten; nur müssen wir ihn bitten, seine psychologischen und historisch-kritischen Grillen auf einem andern Gebiete geltend zu machen, als auf dem Gebiete der Exegese, die solche lästigen Schwärmereyen der rationalistischen Phantasie ganz und gar nicht zu dulden hat.

Statt des gräcisirenden ὑπήντησαν Vers 51., was sich nach Griesbach in einigen nicht unbedeutenden Auctoritäten findet, räth der Johanneische Sprachcharakter, das gewöhnliche ἀπήντησαν beyzubehalten. Dagegen finden wir, obwohl der Johanneische Styl Atticismen duldet, dennoch mit Paulus gerathener, statt des attischen χθὲς V. 52. das Hellenistische ἔχθες, wofür Griesbach entscheidende Auctoritäten aufführt, anzunehmen

men; auch leiden die besseren und meisten Zeugen, (s. Griesbach.) V. 53. das ὅτι vor ὁ υἱός σου ζῇ nicht, und die Johanneische Redeweise scheint es gar nicht zu fordern. Ueber das πάλιν V. 54., das keine kritische Anfechtung leidet, läßt sich, da es auf jeden Fall überflüssig ist, streiten, worauf es zu beziehen sey; wir beziehen es mit Kuinöl am liebsten auf δεύτερον und können uns auf die Quälereyen des armen Wortes, durch die es entweder zu ἐποίησεν, oder auf ἐλθὼν bezogen werden soll, aus ungehöriger Scheu vor Pleonasmen, gar nicht einlassen. —

2, 13. — 4, 54.

Und es war nahe das Pascha der Juden, und Jesus ging hinauf gen Jerusalem. Und er fand in dem Tempel sitzen, die da Ochsen, Schafe und Tauben feil hatten, und die Wechsler. Und er machte eine Geißel aus Stricken, und trieb alle hinaus aus dem Tempel, die Schafe und die Ochsen, und der Wechsler Geld schüttete er aus und die Tische stieß er um, und denen, die die Tauben feil hatten, sagte er: Traget das von dannen! Machet nicht das Haus meines Vaters zu einem Kaufhause. Es erinnerten sich aber seine Jünger, daß geschrieben ist: „Der Eifer um dein Haus verzehret mich." — Da antworteten die Juden und sprachen zu ihm: Was für ein Zeichen zeigest Du uns, daß Du solches thuest? *). Jesus antwortete und sprach zu ihnen: Löset diesen Tempel, und in dreyen Tagen will ich ihn aufrichten. — Da sprachen die Juden: Sechs und vierzig Jahre ist an diesem Tempel gebauet, und Du willst ihn in dreyen Tagen aufrichten? Er aber rede-

*) Luther: Thun mögest. Ganz richtig, Wenn man mehr den Sinn faßt, als das Wort.

dete von dem Tempel seines Leibes. Da er nun auf-
erstanden war von den Todten, gedachten seine Jünger
daran, daß er dieß gesagt; und sie glaubeten der Schrift
und der Rede, die Jesus gesagt hatte.

Als er aber war zu Jerusalem in den Ostern auf
dem Fest, glaubeten Viele an seinen Namen, da sie die
Zeichen sahen, die er that. Er aber, Jesus, vertrauete
sich ihnen nicht, denn er kannte sie alle, und weil er
nicht bedurfte, daß Jemand Zeugniß gebe von einem
Menschen: denn er selbst wußte, was im Menschen war.

Es war aber ein Mensch unter den Pharisäern,
(Nikodemus war sein Name,) ein Oberster der Juden.
Der kam zu ihm (Jesu) bey Nacht und sprach zu ihm:
Meister, wir wissen, daß Du bist ein Lehrer von Gott
gekommen; denn Niemand kann die Zeichen thun, die
Du thuest, es wäre denn Gott mit ihm. Jesus ant-
wortete und sprach zu ihm: Wahrlich, wahrlich, ich sage
Dir, es sey denn, daß Jemand von Neuem geboren
werde, so kann er das Reich Gottes nicht sehen. Spricht
zu ihm Nikodemus: Wie kann ein Mensch geboren wer-
den, wenn er alt ist; kann er auch in seiner Mutter
Leib wiederum eingehen und geboren werden? Jesus
antwortete: Wahrlich, wahrlich, ich sage Dir, es sey
denn, daß Jemand geboren werde aus Wasser und Geist,
so kann er nicht eingehen in das Reich Gottes. Was
geboren ist aus dem Fleisch, ist Fleisch, und was gebo-
ren ist aus dem Geist, das ist Geist. — Laß Dich's
nicht wundern, daß ich Dir sagte: Ihr müsset von
Neuem geboren werden. Der Wind wehet, wo er will,
und Du hörest seine Stimme, aber Du weißt nicht, von
wannen er kommt, und wohin er fährt. Also ist ein
Jeglicher, der aus dem Geist geboren ist. — Nikodemus
antwortete und sprach: Wie mag solches geschehen? —
Jesus antwortete und sprach: Du bist ein Meister in
Israel und weißt das nicht? — Wahrlich, wahrlich,
ich sage Dir, daß wir reden, was wir wissen, und

bezeugen, was wir gesehen haben, und unser Zeugniß (aber) nehmet Ihr nicht an. Wenn ich zu Euch von irdischen Dingen spreche, und Ihr nicht glaubet: wie werdet Ihr glauben, wenn ich von himmlischen Dingen rede? Und Niemand ist hineingegangen in den Himmel, denn der vom Himmel herniedergestiegen ist, der Sohn des Menschen, der im Himmel ist. Und wie Moses in der Wüste eine Schlange erhöhete; so soll des Menschen Sohn erhöhet werden) auf daß Jeder, der an ihn glaubt (nicht verloren werde, sondern *)) das ewige Leben habe. Denn also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen Sohn, den eingeborenen, (dahin) gegeben, auf daß Jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren werde, sondern das ewige Leben habe. Denn nicht sandte Gott seinen Sohn in die Welt, auf daß er die Welt richte, sondern daß die Welt gerettet werde durch ihn. Wer an ihn glaubt, wird nicht gerichtet, wer aber nicht glaubt, ist schon gerichtet, weil er nicht geglaubt hat an den Namen des eingeborenen Sohnes Gottes. Das aber ist das Gericht, daß das Licht gekommen ist in die Welt, und die Menschen die Finsterniß mehr liebten, als das Licht; denn ihre Werke waren böse. Denn Jeder, der Arges thut, hasset das Licht, und kommet nicht zu dem Lichte, damit seine Werke nicht offenbar werden; wer aber die Wahrheit thut, der kommt zu dem Lichte, auf daß seine Werke offenbar werden, darum daß **) sie in Gott gethan sind.

Darnach ging Jesus und seine Jünger auf das Jüdische Land (hinaus); und daselbst hielt er sich mit ihnen auf und taufte. Johannes aber taufte auch zu Ainon, nahe bey Salem, weil viel Wasser war daselbst;

*) Zweifelhafte Worte.

**) Der Exeget kann lange zweifelhaft seyn, ob das ὅτι durch denn, oder durch daß übersetzt werden soll. Das ἦν γὰρ V. 19. entscheidet.

und ſie kamen dahin und liſſen ſich taufen. Johannes war nemlich noch nicht in das Gefängniß geworfen. Da erhob ſich eine Streitfrage unter den Jüngern Johannis mit einem Juden über die Reinigung. Und ſie kamen zu Johannes und ſprachen zu ihm: Meiſter, der mit Dir war jenſeit des Jordans, von dem zu zeugteſt, ſiehe, derſelbige tauft und Jedermann kommt zu ihm. Johannes antwortete und ſprach: Es kann ein Menſch nichts nehmen, es ſey ihm denn gegeben vom Himmel. Ihr ſelbſt ſeyd meine Zeugen, daß ich geſagt habe: Nicht bin ich Chriſtus, ſondern daß ich geſandet bin ihm voran. Wer die Braut hat, der iſt der Bräutigam, der Freund aber des Bräutigams, der da ſtehet und höret ihm zu, freuet ſich hoch über des Bräutigams Stimme. Dieſelbige meine Freude iſt nun erfüllet. Er muß wachſen, ich aber abnehmen.

Der von Oben kommt, iſt über Alle; wer von der Erde iſt, der iſt von der Erde und redet von der Erde; wer vom Himmel kommt, (der iſt über Alle, und *)), was er geſehen und gehört hat, das bezeuget er. Sein Zeugniß aber nimmt Niemand an; wer deſſelbigen Zeugniß annimmt, der beſiegelt, daß Gott wahrhaftig iſt. Denn, wen Gott geſandt hat, der redet die Worte Gottes; denn nicht nach Maaß (zugemeſſen) verleihet Gott den Geiſt. Der Vater hat den Sohn lieb, und hat ihm Alles in ſeine Hand gegeben. Wer an den Sohn glaubet, der hat das ewige Leben; wer aber dem Sohne ungläubig iſt, der wird das Leben nicht ſehen, ſondern der Zorn Gottes bleibet auf ihm.

Da nun der Herr inne ward, daß die Phariſäer gehört hatten, Jeſus mache mehr Jünger und taufe mehr, denn Johannes, (wiewohl Jeſus ſelber nicht taufte, ſondern ſeine Jünger,) verließ er Judäa und zog wieder nach Galiläa. Er mußte aber durch Samarien zie-

*) Zweifelh. Worte.

sen. Da kam er an eine Stadt Samariens, Sychar genannt, nahe bey dem Platz, den Jakob seinem Sohne Joseph gegeben. Es war aber daselbst der Brunnen Jakobs. Da nun Jesus müde war von der Reise, setzte er sich so auf den Brunnen; es war um die sechste Stunde. — Es kommt ein Weib aus Samaria, Wasser zu schöpfen. Jesus spricht zu ihr: Gieb mir zu trinken. Seine Jünger nemlich waren in die Stadt gegangen, daß sie Speise kauften. Spricht nun das Samaritische Weib zu ihm: Wie bittest Du von mir zu trinken, da Du ein Jude bist und ich ein Samaritisches Weib? (Denn es haben die Juden keine Gemeinschaft mit den Samaritern). Jesus antwortete und sprach zu ihr: Wenn Du erkenntest die Gabe Gottes, und wer der ist, der zu Dir sagt: gieb mir zu trinken! Du bätest ihn, und er gäbe Dir lebendiges Wasser. Spricht zu ihm das Weib: Herr hast Du doch kein Schöpfgefäß und der Brunnen ist tief; woher hast Du denn lebendiges Wasser? Bist Du größer, denn unser Vater Jakob, der uns diesen Brunnen gab, und er selbst trank aus ihm und seine Kinder und seine Heerden? Jesus antwortete und sprach zu ihr: Jeder, der von diesem Wasser trinket, den wird wieder dürsten; wer aber trinket von dem Wasser, das ich ihm geben werde, den wird ewiglich nicht dürsten; sondern das Wasser, das ich ihm geben werde, wird in ihm werden ein Quell des Wassers, das in das ewige Leben hinüber quillet. Spricht zu ihm das Weib: Herr, gieb mir dasselbige Wasser, auf daß mich nicht dürste, noch ich hieher kommen müsse, zu schöpfen. — Spricht Jesus zu ihr: Gehe hin, rufe Deinen Mann und komm hieher! Das Weib antwortete und sprach: Ich habe keinen Mann. Spricht Jesus zu ihr: Wohl (ganz schön) sagst Du: Ich habe keinen Mann. Denn fünf Männer hast Du gehabt, und den Du nun hast, der ist nicht Dein Mann. Das hast Du wahr geredet. Spricht zu ihm das Weib: Herr,

ich sehe, daß Du ein Prophet bist. — Unsere Väter haben angebetet auf diesem Berge; aber Ihr sagt, zu Jerusalem sey die Stätte, da man anbeten solle. — Spricht Jesus zu ihr: Weib, glaube mir, es kommt die Zeit, daß Ihr weder auf diesem Berge, noch in Jerusalem anbeten werdet den Vater. Ihr betet an, was Ihr nicht wisset, wir beten an, was wir wissen; denn das Heil kommt aus den Juden. Aber es kommt die Zeit und ist (schon) jetzt, da die wahrhaftigen Anbeter anbeten werden den Vater in Geist und in Wahrheit. Denn auch der Vater suchet, die ihn also anbeten. Geist ist Gott, und die ihn anbeten, sollen ihn in Geist und in Wahrheit anbeten. — Da spricht zu ihm das Weib: Ich weiß, daß (der) Messias kommt (genannt Christus); wenn derselbige kommt, der wird uns Alles verkündigen! — Spricht Jesus zu ihr: Ich bin es, der mit Dir redet. —

Und indem kamen seine Jünger, und sie wunderten sich, daß er mit einem Weibe redete. Doch sprach Niemand: Was suchest (frägst) Du? oder: Was redest Du mit ihr?

Da ließ das Weib den Krug stehen, und ging fort in die Stadt, und spricht zu den Leuten: Kommet, sehet einen Mann, der mir gesagt hat Alles, was ich gethan habe, ob dieser nicht sey der Christ? Sie gingen hinaus aus der Stadt, und kamen zu ihm.

Unterdessen (aber) baten ihn die Jünger und sprachen: Meister, iß! Er aber sprach zu ihnen: Ich habe eine Speise, die Ihr nicht kennet. Da sprachen die Jünger unter einander: Es hat ihm doch Niemand zu essen gebracht? Spricht Jesus zu ihnen: Meine Speise ist, daß ich thue den Willen deß, der mich gesandt hat, und vollende sein Werk. Sagt Ihr nicht: Noch vier Monde sind es, so kommt die Ernte? Siehe, ich sage Euch: Hebet Eure Augen auf und schauet die Felder, wie sie schon weiß sind zur Ernte. Wer da erntet, der empfahet den Lohn

und sammelt Früchte zum ewigen Leben, auf daß der da säet, zugleich sich freue mit dem, der da erntet. Denn hier (gilt) ist der Spruch wahr: „Ein Anderer säet, ein Anderer erntet.“ — Ich habe Euch gesandt zu ernten, was Ihr nicht bearbeitet habt; Andere haben gearbeitet, und Ihr seyd in ihre Arbeit gekommen.

Aus jener Stadt aber glaubten Viele der Samariter an ihn, um der Rede der Frau Willen, die da zeugete: Er hat mir Alles gesagt, was ich gethan habe. Als nun die Samariter zu ihm kamen, baten sie ihn, daß er bey ihnen bliebe; und er blieb daselbst zween Tage. Und viel Mehrere glaubten um seines Wortes Willen, und sprachen zu dem Weibe: Wir glauben fortan nicht mehr um Deiner Rede Willen; denn wir selbst haben gehört und erkannt, daß dieser ist wahrlich der Heiland der Welt, (der Christ). —

Aber nach zween Tagen zog er aus von dannen in das Land Galiläa (und nicht nach Nazaret.). Denn Jesus selbst bezeugte, daß ein Prophet daheim (in seinem Vaterlande, Vaterort) nichts gilt. Da er nun nach Galiläa kam, nahmen ihn die Galiläer auf, da sie gesehen hatten Alles, was er zu Jerusalem auf dem Feste gethan; denn auch sie waren auf das Fest gekommen. — Und Jesus kam abermahl nach Kana in Galiläa, da er das Wasser zu Wein gemacht hatte. Und es war ein Königischer (ein Königlicher Diener) zu Kapernaum, deß Sohn krank war. Dieser hörete, daß Jesus aus Judäa nach Galiläa gekommen, ging zu ihm, und bat ihn, daß er hinab käme und heilete seinen Sohn, denn er war todtkrank (wollte sterben). Da sprach Jesus zu ihm: wenn Ihr nicht Zeichen und Wunder sähet, so würdet Ihr nicht glauben. — Spricht zu ihm der Königische: Herr, komm hinab, ehe denn mein Kind stirbt. — Spricht Jesus zu ihm: Gehe hin, Dein Sohn lebet! Der Mann glaubte dem Worte, das Jesus zu ihm sagte, und ging hin. Als er noch hinab ging, begegneten ihm seine Knechte, und verkündigten

ihm und sprachen: Dein Sohn lebet! Da erkundigte er sich bey ihnen nach der Stunde, in welcher es besser mit ihm geworden war. Und sie sprachen zu ihm: Gestern um die siebente Stunde verließ ihn das Fieber. Da erkannte der Vater, daß es in jener Stunde war, in welcher Jesus zu ihm gesagt hatte: Dein Sohn lebet. — Und er glaubte mit seinem ganzen Hause.

Das ist abermahl das andere Zeichen, das Jesus that, da er aus Judäa nach Galiläa kam.

Leipzig,

gedruckt bey Benedict Gotthilf Teubner.

Nachtrag zur Vorrede.

Der zweyte Theil dieses Commentars wird außer den noch übrigen Capiteln des Evangeliums auch noch die Briefe des Johannes enthalten, der dritte aber allein der Apokalypse gewidmet seyn. — Die Wichtigkeit der allgemeinen Untersuchungen, die Reichhaltigkeit des exegetischen Stoffes im Anfang des Evangeliums, die vielfachen historischen und dogmatischen Beziehungen und die mannigfaltigen literarischen Rücksichten der Auslegung, deren Principien, Form und Absicht genauer zu entwickeln dem Verfasser nothwendig schien, haben dem ersten Theile eine ungewöhnliche Ausführlichkeit und eine Weite gegeben, welche der billige Richter tadeln, aber auch entschuldigen wird. Die beyden folgenden Theile dieses Werkes werden, wie schon das Obengesagte andeutet, nach dem strengen Gesetz der Kürze gearbeitet werden, und in der gefälligeren Observationsmanier, nach dem Mustern von Hugo Grotius, Bengel und Beza, mit der wesentlichen Vollständigkeit und Genauigkeit die größtmögliche Gedrängtheit zu vereinigen bemühet seyn. — So Gott mir Leben und Gesundheit schenkt und meinen Studien Gedeihen und Segen, wird der zweyte Theil etwa binnen Jahresfrist unfehlbar erscheinen.

Druckfehler und Verbesserungen.

In der Vorrede Seite XIII. Zeile 28. hinter schmücken, lies uns bemühet. In den allgemeinen Untersuchungen §. 7. Anmerk. *) l. 67 14. S. 19. Z. 13. statt erwartete, erkarrten. S. 20. Z. 12. hinter nennen, l. ihn. S. 21. Z. 11. st. Brauergeb, l. Bauergeb. Ebend. Z. 24. st. Zairi, Zairi. S. 29. Z. 17. st. Gebot, Gebot. S. 36. Z. 9. st. die Evangelien, das Evangelium. S. 37. Z. 11. st. Carbo, l. Cerbo. Ebend. Z. 21. st. immer ist, fast immer. Anm. *) Z. 2 st. evharvelq, l. evhervelq. S. 38. Z. 5. st. den Apostel Joh. l. von dem Joh. Z. 8. l. 14. S. 44. Z. 10. st. dieses, l. dieser. S. 45. Z. 15. st. Katholikum, l. Katholikers, und st. im Ende, l. am Ende. S. 52. Z. 4. st. wir Ihr, wie Ihr. S. 64. Z. 7. Vergleichet man. Z. 15. st. Korn, l. Kern. S. 55. Z. 18. l. didazh. S. 56. Z. 19. st. Bücher, l. Lehren. S. 67. Z. 8. st. [illegible] S. 68. Z. 10. u. st. das, l. des. S. 87. Z. 3. st. in der Tiefe, l. in die Tiefe. S. 96. Z. 20. l. die Lehre und Wahrheit. Christi. S. 100. Anm. st. Borgor, l. Borger. S. 102. Z. 8. Frage fällt aus. S. 106. Z. 16. st. Werte, l. Worte. S. 109. Z. 16. u. st. um, l. Uhr. S. 120. Anmerk. **) st. lat, l. est. S. 128. Z. 12. st. können, l. könne. S. 144. Z. 20. st. spricht, l. sieht. S. 171. Anm. Z. 6. l. [illegible] S. 9. Z. 10. l. vor Anfang der Erde. S. 24. st. Contemplation, l. Contemplation. S. 294. Z. 9. [illegible] Anm. Z. 3. fällt, was vorgenommen. S. 319. Z. 6. Mein Theil, l. Theil. In der Erklärung und Uebersetzung. S. 155. Z. 1. l. Richtigkeit, l. Richtigkeit. S. 266. Z. 1. st. Rad, S. 274. Z. 8. fällt und weg. S. 292. Z. 16. st. 140. l. 400. S. 295. Z. 8. st. nicht, weder. S. 314. Z. 14. st. Nichtwissen, Nichtwissen. Zeit. Eben so S. 324. Z. 23. S. 342. Z. 16. st. den, l. der. S. 357. Z. 14. u. st. als, wenn, l. welches. S. 360. Z. 5. st. Ueberlegungen, l. Ueberlegungen. S. 402. Z. 14. setze hinter und. S. 436. Anm. **) Z. 2. st. richtig, l. wichtig. Z. 6. l. Fragen. Hortens. S. 438. Z. 3. st. hatte, l. hat. S. 440. Anm. Z. 1. u. st. haben, l. heben. S. 544. Anmerk. *) Z. 4. st. Hölzern, l. Hölzern. S. 546. Z. 4. st. Heurich, l. Heinrich. S. 550. Z. 25. st. marden, l. worden. S. 557. Z. 12. st. im zweyten welche, l. die. S. 561. Z. 6. u. st. Gewicht, l. Gewichte. Z. 4. Geschäfte der Natur. S. 579. Z. 22. st. erfolgt, l. erfolgt. S. 596. Z. 7. u. vor nag, l. durch. S. 601. Z. 10. l. und [illegible]. S. 607. Z. 21. st. [illegible] S. 609. Z. 15. st. um, l. um. S. 615. Anm. *) Z. 2. st. Wann, l. Wie. S. 616. Z. 4. u. st. entschiedene, l. erschienene. S. 624. Z. 3. u. st. [illegible] enthen, l. [illegible]. S. 633. Z. 16. l. daß die Samaritaner weniger besaßt, als die Juden, zuletzt das große Werk

5607 042